UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO · JULIO-DICIEMBRE 2010 · AÑO 15 · NÚM. 33



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA *INTERSTICIOS*. FILOSOFIA, ARTE, RELIGIÓN,
publicaciónde la UIC. Universidad Intercontinental A.C.
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2010.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Universidad Intercontinental A.C.
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios
FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

RECTOR
Mtro. Juan José Corona López

DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
Mtro. Ramón E. Martínez Gasca

DIRECCIÓN GENERAL ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA
C.P. Arturo Castillo González

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

ÁREA DE HUMANIDADES
Mtro. Ramón E. Martínez Gasca

COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA
Lic. Francisco González Ramírez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México) $45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

ASISTENTE DE REDACCIÓN: Maricel Flores Martínez
REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
APOYO EN LA TRADUCCIÓN: Valeria Hernández Morales
PORTADA: Tannia Casillas Alvarez

Año 15, núm. 33, jul-dic 2010

DIRECTORA ACADÉMICA: Marina Okolova
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: José Ángel Leyva Alvarado
EDITOR: Camilo de la Vega Membrillo
JEFE DE REDACCIÓN: Eva González Pérez
JEFE DE DISEÑO: Javier Curiel Sánchez

Intersticios es una publicación semestral del Universidad Intercontinental A.C./ Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2004-032912212900-30 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en noviembre de 2010.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

“Creo que me toca existir sobre el áspero crujir de los *intersticios*”.

Vicente Martínez

PRESENTACIÓN

El 2010 alude a la cabalística nacional como ningún otro año. A pesar de que hasta ahora, todavía inconcluso, no parece repetirse un acontecimiento escatológico que altere el decurso de la historia nacional; de hecho de forma micro, está ocurriendo un colapso de un orden ya inobjetablemente caduco en lo político, económico, social y moral.

Los autores de este número de la revista *Intersticios* dedican su inspiración a la reflexión sobre la conmemoración de Independencia y Revolución en el marco del bicentenario y centenario de cada una de estas gestas. De manera general, en sus aportaciones no sólo está presente la ponderación de ciertos acontecimientos del pasado, sino la discusión respecto del presente de México y su futuro inmediato.

México y sus revoluciones tituló su obra publicada en 1836, el Dr. José María Luis Mora, durante su exilio francés, apenas unos años después de una de las más determinantes —no la última ni mucho menos la primera, sin duda— de las grandes transformaciones que ha atestiguado nuestro país. La revolución de Independencia representó, por una parte, el punto de quiebre de una prolongada crítica al estado de cosas prevaleciente durante la última etapa de la colonia. De por medio estaba la frustración de los criollos que aspiraban a jugar un papel central y determinante en las decisiones y procesos económicos y políticos de estas tierras, quienes se encontraban marginados, porque el sistema jurídico y político se los impedía. Un sistema de segmentaciones sociales que incluía las castas, pero muy especialmente los regímenes de fueros especiales, era inherente a la Colonia. En ambos casos, se trataba de discriminaciones legales que sólo podían alterarse por medio de la transformación del sistema político que las había creado y se nutría de ellas.

Los primeros ideólogos del liberalismo mexicano fueron incansables defensores de una causa política, quizá menos nutrida de proyecto que

de crítica. Tenían la ingenua creencia de que, al cesar las instituciones discriminatorias, se obtendría paz, prosperidad y orden en la república. Existía en ellos la fe en que la razón de su causa sería también evidente y bienvenida por todos, que el cese del viejo orden daría paso a uno nuevo, eficaz, y que nuevos tiempos de crecimiento y progreso acompañarían a la soberanía americana.

Ya desde los primeros años, se manifestó —en cambio— más bien la anarquía, la pluralidad e inconmensurabilidad de posiciones facciosas, las cuales no nos han abandonado ni un momento a lo largo de estos doscientos años subsiguientes, e imposibilitaron, en sucesivos vetos, el avance de las instituciones propias de la flamante patria. No es extraño que la conformación de nuestras instituciones políticas y jurídicas haya resultado como una colcha de retazos en la que se yuxtaponen disposiciones no necesariamente complementarias y sí frecuentemente antitéticas.

Pero hay que evitar una sobresimplificación. Nuestros autores apuntan a las complejidades que entraña el proceso, primero, de conformación de las instituciones políticas y, después, el considerar desde una perspectiva propiamente filosófica y abstracta la cuestión de la "revolución" como hecho político y antropológico central. El volumen viene seguido de algunos estudios que complementan bien el tema central, mediante la discusión filosófica del lenguaje, el naturalismo americano tanto como el naturalismo contemporáneo. Se adiciona un brillante texto de Cristina Ríos, quien nos mantiene actualizados respecto de las tendencias en la reflexión sobre la estética.

Siguiendo con la idea del Dr. Mora, diremos que suele asociarse el concepto "revoluciones" a transformaciones de índole política en las que ha mediado el uso de las armas y la acción violenta. También se piensa en una sola Revolución mexicana sin observar que se trata de una mera referencia genérica, idealizada y entronizada en un imaginario mitológico. Las acciones violentas han ocurrido deforma reiterada en "tiempos de paz", la última de gran impacto, apenas en el 1994. En lo que va del siglo XXI, no se ha estrenado todavía este tema. A pesar del hecho de que estos movimientos no hayan sido en apariencia victoriosos, no significa que carezcan de importancia para explicar las transformaciones políticas del país. Las "revoluciones" ocurren de forma atomizada en multitud de acontecimientos con incidencia mediana (por ejemplo, los terremotos de 1985, en la Ciudad de México o las explosiones de 1993, en Guadalajara, las crisis económicas de 1976, 1982, 1987, 1994 y 2008), micro (pienso, por ejemplo, en la muerte de 49 niños y niñas en la Guardería "ABC" de Hermosillo) o muy micro (como lo que marca la vida de una familia a causa de un secuestro o el desempleo). Aun cuando no se trata de fenómenos donde medie el uso de las armas ni tampoco que posean un ideario político como

justificación, entrañan la transformación gradual tanto de la mentalidad de esa masa enigmática que solemos llamar "pueblo", de sus expectativas sociales y políticas y sus cambios tanto culturales como antropológicos.

El imaginario de las gestas llamadas Independencia y Revolución corresponde a fenómenos históricos interpretados en la perspectiva del "progreso". Amparados en una teleología de la historia alimentada intencionalmente con profusión. Resulta claro que una revolución, en el sentido más amplio que hemos expuesto, no entraña por fuerza una mejora o una evolución hacia estados superiores. De hecho, muchos acontecimientos y periodos de tiempo han estado marcados por una franca decadencia, de la que hay un resurgimiento. El ideal de progreso es muy propicio en la medida en que permite al gobierno en turno colocarse indefectiblemente en la cima y al político en ciernes anticiparse como una oferta superior.

Desafortunadamente esta lectura teleológica, tan eficaz en épocas boyantes, en tiempos de crisis es un grave riesgo para la conducción del Estado. El escepticismo permea la población, y el descrédito en la pretendida superioridad del gobierno en turno lo expone a la amenaza de nuevas transformaciones que subviertan —de manera pacífica o violenta— el estado prevaleciente. Cada una de estas etapas entraña la crisis de las expectativas frustradas de mejora, así como ocurrió con los estamentos coloniales y después con el gran pueblo que no vio en el porfiriato el cumplimiento de la modernización prometida. La crisis de los modelos políticos es el propulsor de las revoluciones.

Existe un desfase marcado entre grandes promesas del régimen político contemporáneo, como nos hace ver Julián Hernández Castelano en su artículo "Apuntes para un análisis crítico del Estado moderno en el México del Bicentenario", con el que abre este ejemplar de *Intersticios*. Nuestro autor hace un repaso teórico-práctico por una serie de asuntos en los que se confronta el supuesto teórico con las implicaciones y posibilidades reales en el orden práctico, por ejemplo, el permanentemente recurrido asunto del Estado laico, que, en lugar de ser indiferente a lo religioso, toma parte activa y se entromete dictando lo que deben hacer o no los ciudadanos respecto de su vida religiosa. Central en su argumento, aparecen las contradicciones de la democracia práctica, dominada —en su opinión— por demagogos impelidos a ofrecer todo tipo de derechos sin que se ofrezca la oportunidad también de asumir deberes. Sus críticas vienen acompañadas de un recurso muy oportuno a Ortega, que se muestra actual y fresco en sus críticas y preocupaciones, de quien se extrae la noción de "hiperdemocracia". En la masificación, se ampara el anonimato, no como mero hecho, sino como proyecto que solapa la irresponsabilidad y la ausencia de compromiso, pues no hay sujetos que rindan cuentas. La masificación promueve el clientelismo y en él se atrincheran compadrazgos.

La hiperdemocracia presagia, más bien, la instalación de la demagogia como forma de gobierno y con ella la doxocracia, condición en la que las charlas de café —nos dice—, las trivialidades y frivolidades más absurdas ocupan la agenda pública; el gobierno se realiza con base en el monitoreo de esta opinión pública. Si bien puede reconocerse en el autor una lectura pesimista de la democracia, que no hace justicia a su importancia ni a las oportunidades abiertas conforme ha avanzado en la configuración política nacional, lo cierto es que muchas de sus lecturas sobre el estado actual del país de cara a la historia se nos presentan ambivalentes.

Se suceden dos artículos que recuperan la obra *Sobre la Revolución* de Hannah Arendt, el primero, de la pluma de Miguel Ángel Martínez Martínez y el segundo, de Juan Carlos Orejudo Pedrosa. Se trata de análisis que buscan identificar los elementos auténticamente revolucionarios presentes en los dos grandes referentes que acompañaron las gestas nacionales, a saber, la Revolución Francesa y la Independencia de Estados Unidos.

En el texto "El tesoro perdido de la revolución" Miguel Ángel Martínez comienza por dibujar un escenario de la condición actual de nuestro país, marcado por la violencia. En las revoluciones, se considera convalidado el uso de la violencia; sin embargo, en opinión de Arendt, si se piensa que de algún modo la violencia se justifica, entonces tarde o temprano la recibiremos de vuelta. ¿La violencia puede justificarse como punto de partida? ¿Es legítima como medio o se legitima por los fines a los que sirve? En aquella filósofa está presente un socorrido concepto de espacio público como espacio de aparición en el que los individuos pueden expresarse mediante la palabra y la acción.

La premisa central de Martínez consiste en que las motivaciones que dieron lugar a la Revolución mexicana están lejos de ser logros, tras lo cual hay que confirmar que se nos han presentado como ilusiones de desarrollo. Tanto la violencia como las limitaciones de la democracia no nos cancelan la opción política, sino que pueden encontrar su cauce —nos dice citando a Arendt— si adoptamos la política como "sólo una posibilidad ocasionalmente realizada. El objeto de la política está vinculada a esta preocupación por el mundo (*amor mundi*) y, por ello, los gestos de estabilizar la convivencia de seres perecederos de una comunidad plural".

Por lo que toca a "La revolución francesa frente a la revolución americana" de Juan Carlos Orejudo, Hannah Arendt ocupa un puesto central en el análisis del concepto de Revolución. Condorcet equiparaba "revolución" con libertad. Habermas, por su parte, critica la forma en la que los ideales cívicos clásicos fueron sustituidos por el criterio de utilidad individual. La declaración francesa radica en los derechos otorgados al burgués. Los derechos humanos, en la versión consagrada por la declaración de 1789, parecen seguir más los ideales conservadores de Burke que los de auténtica

libertad que descubrió Paine, hablando de la independencia de los Estados Unidos; en ellos hay una auténtica visión de libertad como virtud cívica. El fondo de esta discusión es que son superiores los derechos humanos entendidos como derechos ciudadanos, esto es, los derechos del miembro de una comunidad, en lugar de una noción de derechos humanos de individuos. De ahí que en comunidades intermedias sea posible el ejercicio de este tipo de acción política donde los individuos se reconozcan como iguales y con sus diferencias.

De un alto contenido social y crítico respecto de la función del periodista, encarnado en la figura de uno de los más notables periodistas de la Revolución, se presenta a continuación "La filosofía política de Ricardo Flores Magón a cien años del olvido o de la regeneración", de José Carlos García Ramírez y María Teresa Espinosa. El texto arranca con una síntesis demográfica que desconcierta, pues no puede decirse que sea una determinada evolución de la población mexicana la que explique la Revolución, sino, más bien, como se señala posteriormente una condición de injusticia y malestar por las asimetrías socioeconómicas. Las contradicciones evidentes del modelo de desarrollo porfiriano no fueron invisibles a algunos intelectuales que tuvieron la capacidad para representarse la necesidad de una transformación no sólo política, en especial en el ámbito productivo y distributivo. De ahí que, nos explican los autores, Flores Magón viera la necesidad de un reparto de tierra. En conclusión, el antagonismo social es resultado de la división de los mexicanos en dos estamentos: los que tienen y los que no, los que pueden imponer la dominación sobre otros. El anarquismo con el cual se etiqueta la posición política de Flores Magón resulta matizada. No se trata de sublevarse contra toda ley e institución, sino sólo contra aquellas que imponen la opresión mediante la lógica del "hombre individualista y calculador". El antisocial y criminal es producto de la misma ley de opresión.

El bloque del *dossier* se concluye con el texto de la profesora Rosa María Palazón, quien expone la dicotomía entre el ideario de la independencia y los resultados concretos que le siguieron. Confirma que las propuestas de unidad y solidaridad nacional fueron, por una parte, objeto de elaboración de algunos intelectuales y artistas erigidos portavoces de la totalidad. La autora intercala la visión de autores ajenos al proceso de Independencia mexicana como José Martí y algunas referencias al marxismo, que no consideró la identidad nacional. También incursiona en una discusión sobre el concepto de "nación" al que vincula implicaciones jurídicas, en materia de derechos, y culturales, siendo factor de unidad e integración. En síntesis, con el paso del tiempo, lo que resultó fue la libertad como concepto jurídico y no como un hecho vinculado a la solidaridad y "hermandad nacional"; en su interpretación lo que prevaleció fue el clasismo.

La revista dedica un segundo segmento a temas vinculados desde otras disciplinas al derrotero histórico de nuestro país. En particular, puede disfrutarse el estudio elaborado por Jorge Medina respecto de la contraposición naturalista-aristotélica entre la visión eurocentrista de América que tenía Cornelius de Paw, quien despreciaba y mitificaba los inconvenientes del Nuevo Mundo y sus gentes; mientras que el veracruzano Francisco Xavier Clavijero se aboca a ponderar de forma positiva las cualidades de la geografía, zoología y elemento humano de estas tierras.

Mención especial se debe al texto de María Cristina Ríos, "La metamorfosis del arte hacia su telos lúdico", en el que analiza las propuestas que desde el pensamiento filosófico se han elevado para explicar el proceso artístico creativo. El artículo, de extraordinaria factura, reflexiona la transformación en la elaboración e interpretación del arte. El arte es lugar de la utopía en tanto posibilidad de la imaginación, ideal rector que ilumina la búsqueda de sentido de lo real. A partir de la modernidad, el arte ya no es para nosotros lo que era para los griegos. La mejor expresión de este fenómeno es que ahora está desprovisto de su significado asociado al contexto en el que se encuentra. En la actualidad, ocupa sólo un valor exhibitivo, descontextualizado, un diálogo con cualquiera que se presente. En su exposición, la autora recurre a Hegel, Heidegger y Gadamer.

Independencia y Revolución no son sólo dos eventos referenciales en la memoria colectiva. En este número de la Revista se ha hecho de ellos un buen pretexto para elaborar la reflexión y la discusión sobre el pasado, el presente y el futuro de nuestro país. Se ha reivindicado la memoria en favor de la definición de nuestra identidad. Al hacerlo, nos hemos descubierto precarios, en un proceso de elaboración y redefinición constante, por ello provisionales. En consecuencia también está a nuestro alcance la oportunidad de elegir reflexivamente el proyecto nacional que consideremos más conveniente. La Revolución no es un asunto acabado, sino permanente, es oportunidad constante de renovación y proyección, de hecho es nuestra condición atribulada del presente.

Deseamos que todos nuestros lectores encuentren motivos suficientes en esta revista para extender la reflexión y el aprendizaje.

Jesús Antonio Serrano Sánchez

I. INDEPENDENCIA Y REVOLUCIÓN: UNA MIRADA FILOSÓFICA

APUNTES PARA UN ANÁLISIS CRÍTICO DEL ESTADO MODERNO EN EL MÉXICO DEL BICENTENARIO

Julián Hernández Castelano*

RESUMEN: En este trabajo se presenta una reflexión en torno del Estado Moderno, algunas de sus características y la manera en la que nuestro país está inserto en él. Intentamos concebir el México del Bicentenario como parte del Estado Moderno, dentro de lo que se ha llamado "mundialización". Se trata de poner en tensión un equívoco en torno de la vocación laica de dicho Estado, se propone una crítica a la democracia actual y se pretende terminar cuestionando la posibilidad de todo pronunciamiento filosófico sobre la cuestión que nos atañe.

ABSTRACT: This work shows a reflection on the Modern State, some of its features and the manner in which our country is inserted therein. We tried to conceive Bicentennial Mexico as part of the modern state, in what has been called "globalization", it would make a mistake in tension around the secular vocation of that State, it proposes a critique of today's democracy and it is intended to end up questioning the possibility of any philosophical statement on the matter that concerns us.

*Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Palabras clave
Mundialización, laicismo, democracia.

Key words
Globalization, laicism, democracy.

Imperator, tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.[1]

Lejos nos encontramos de aquella madrugada del 16 de septiembre de 1810. Lejos estamos también de 1821 —año en el que se consumó la independencia de México, lo cual nos impondría la disyuntiva de celebrar cualquier bicentenario independentista hasta el año 2021—, y los viejos clichés sobre nuestra historia nos hacen volver sobre el pasado para rescatar una visión —lo más alejada posible de cualquier contaminante ideológico vanguardista actual— filosófica o, al menos, crítica del asunto de moda para nuestra circunstancia. Situémonos, pues, tratando de ofrecer un panorama de lo que hoy es México. Tarea harto complicada, dada la pluralidad de enfoques, posturas, tergiversaciones, utilizaciones parciales, abusivas, mezquinas, idealistas, románticas y hasta justificadoras del régimen, de todo lo que ha sido objeto eso que llaman "nuestra historia nacional".

Para asentar una interpretación concreta de nuestra historia, echaremos mano de la noción de Estado Moderno, pues al margen de su configuración se ha entretejido voluntaria o involuntariamente la vocación republicana, federal, laica y moderna de nuestro país.

Hoy México es parte de una llamada "comunidad internacional". Sus ejes de locación, su situación en el mundo actual enraízan en una situación de simbiosis con los países del bloque Occidental. Así, podemos distinguir a los países del mundo árabe por un lado, a los países asiáticos por otro, y a los países de Occidente, por un tercer lado: los del continente europeo, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y el resto de los países americanos. Somos parte del Occidente y a la vez

[1] "Emperador, defiéndeme con la espada y yo te defenderé con la pluma". Son las palabras que, según la leyenda, Guillermo de Ockham dirigió al entonces emperador Luis de Baviera, entonces enemigo del papa Juan XXII, excomulgado y asentado en Múnich. Corría el año de 1328 y entonces Guillermo de Ockham y algunos frailes abandonaban Italia y pedían refugio a este emperador. Es el primer antecedente de la actitud muy moderna de prestar el intelecto y la pluma al poder temporal, a la política, a la ideología. Es parte del nacimiento de la Modernidad, a juicio de Carlos Valverde. *Vid.* su *Génesis, estructura y crisis de la modernidad,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. XIII.

del Sur del Occidente, es decir, somos una nación marginal, no protagonista, sino más bien sigilosa en el concierto internacional. O, como diría un fallecido político, "somos el traspatio de los Estados Unidos".[2] Ya hubo autores como Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, así como Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* y seguramente otros más que han insinuado o asentado nuestra condición mimética, dependiente, simbiótica como país con respecto del resto de los países occidentales en los que tiene vigencia y presencia el Estado moderno.

Hay una especie de mimetismo en el que se reproducen los problemas y las formas de vida de los países más "avanzados" —o con mayor progreso en esta lógica de la occidentalización— en los países o comunidades que, más bien, importan esas formas de vida. Más allá de esos modelos o formas de vida que se reproducen hay una preocupación que sí nos atañe a todos y se relaciona con la dimensión de humanidad de dichos problemas o formas de vida.

También existe, en los países que siguen el "orden" y el progreso de lo que se ha llamado históricamente "occidentalización", un proceso de mimetismo, de reproducción fiel o distorsionada en lo referente a aquellas cosas a las que emulan, llámense modelos económicos, estructuras sociales, modelos de democracia, modas, disposiciones legales, modelos educativos, creencias morales, medios tecnológicos, procesos productivos, formas de vida, etcétera. Sólo por mencionar algunos ejemplos, diremos que la Independencia de México fue influenciada por las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa; y aún antes, al consumarse la conquista de la nueva colonia española, llamada entonces Nueva España, se impusieron las disposiciones de organización política, económica y religiosa imperantes en España, en la metrópoli. Al respecto, encontramos la siguiente afirmación en un estudio hecho por Héctor Aguilar Camín:

> Acaso la historia de México no sea sino el tránsito accidentado de una estación a otra: de la anacrónica implantación americana del orden feudal, al seguimiento tardío del orden capitalista. Se trata de un largo pasaje, siempre desgarrado y a destiempo, del molde metrópoli-colonia de la dominación española, al esquema centro-periferia. Cumplido el primer asentamiento de la conquista española sobre el nuevo mundo, la pauta subsecuente de la colonización de nuevas tierras siguió las rutas que impuso la avidez minera y evangelizadora de la metrópoli. Reales mineros, fuertes y presidios, misiones y congregaciones, acabaron dibujando, bajo la fiebre universal de la evangelización, un rosario de enclaves productivos "volcados al exterior", claras encarnaciones de los intereses metropolitanos. La cadena fue un espe-

[2] Recuérdese el *affaire* en el que se vio envuelto el desaparecido Adolfo Aguilar Zínser, quien fue representante de México ante la Organización de las Naciones Unidas entre 2002 y 2003; cuando afirmó dichas palabras, fue retirado de su cargo por el presidente Vicente Fox.

> jo deformado de la metrópoli. Los españoles reprodujeron en sus colonias los defectos estructurales de la economía metropolitana.[3]

No vamos a abundar en los ejemplos. Basta mencionar que no sólo ocurrió en México —o se da todavía—, sino también, en los distintos países inmersos cada vez más en esa lógica de la occidentalización.[4]

Hay también una justificación válida para preocuparnos de los problemas globales, pues cada vez más parece que las distancias se acortan en el mundo globalizado. Como dice Dominique Wolton en *La otra mundialización*: "la mundialización de la información vuelve al mundo pequeñito, pero muy peligroso. Cada cual percibe todo, sabe todo, pero advierte también qué cosas lo separan de los demás, aunque sin desear necesariamente acercarse a ellos. El otro, ayer, era diferente pero estaba lejos. Hoy también es diferente pero está en todas partes, en el televisor de la sala de estar tanto como en las terminales de las redes electrónicas. Habrá que hacer, pues, un esfuerzo considerable por entenderse".[5]

Así pues, hay, en esta era de las comunicaciones, un acercamiento cada vez mayor entre los seres humanos. Las distancias se acortan y seguramente ayudan a conservar muchas relaciones y a realizar infinidad de negocios, conversaciones a distancia, etcétera, pero no dejan de ser virtuales. El contacto directo ya no se da cabalmente. El diálogo ya no se hace "de cuerpo presente" y la cercanía del otro ya no es física, sino virtual. Hay un alejamiento concomitante, paradójico, enajenante.[6]

Acudimos así a presenciar la pertenencia de México a la comunidad internacional, al ámbito de la mundialización, a la dependencia de las prerrogativas de ese aparato humanamente invisible e institucionalmente presente

---

[3] Héctor Aguilar Camín, *Después del milagro,* México, Cal y Arena, 2004, pp. 177-178.

[4] Hace algunos años, se estrenó en el cine una película, protagonizada por Tom Cruise, en la que se planteaba la disyuntiva del pueblo japonés al final del siglo XIX para seguir viviendo con sus antiquísimas tradiciones o dar el "salto" o el cambio hacia el proceso de occidentalización, representado entonces por la introducción del ferrocarril, la industrialización, los cañones para la guerra, etcétera. Se trata del filme *El último samurai,* Edward Zwick, Estados Unidos, 2002. Desde luego, tanto en la película como en la vida real, con otra sucesión de acontecimientos, terminaron optando por la occidentalización. Más allá de lo ficticio o verídico de la película, obsérvese qué país es hoy el Japón.

[5] Dominique Wolton, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global* [trad. de Irene Agoff], Barcelona, Gedisa, 2004, p. 13.

[6] Muchas de transacciones o compras que se hacen utilizando la *web* se realizan sin el contacto directo entre el vendedor y el comprador como en el mercado tradicional; se pagan las tarjetas de crédito por internet, se depositan por ese mismo medio las nóminas de los trabajadores, se distribuye por cajeros automáticos en los que obviamente ya no se ve cara a cara a quien paga, las compañías de teléfonos ofrecen sus servicios sin ver al cliente, se contratan servicios sin conocer a quien los ofrece, como ocurre con la contratación de un *web hosting*, las compras por internet, las inscripciones a escuelas, cursos, seminarios, etcétera.

que es el Estado moderno o también Estado democrático. Asimismo, atestiguamos hoy la condición mimética del pretendido progreso de nuestro país, al son que le toca el concierto internacional: si hay en Europa o en Estados Unidos una idea nueva para las reformas educativas, de inmediato nos sirve como justificación para emular nuestra propia reforma a la luz de lo que otros han implementado, incluso si la imitación resulta desfasada, inoperante, ambigua u obsoleta, por dar un ejemplo que dé cuenta de la dependencia de nuestro país ante las disposiciones del Estado moderno.

Vocación laica del Estado Moderno: un equívoco

Situados en el tiempo al que se ha dado por llamar "bicentenario", habremos de exponer un equívoco que ocurre en México, inmerso en el Estado hiperdemocrático y moderno.

Sabido es que nuestro país —al igual que Turquía— siguió el ejemplo francés de tratar de separar los ámbitos de influencia y acción del Estado respecto de la Iglesia Católica. Desde los tiempos de don Benito Juárez, nuestra nación se volvió vanguardista en ese sentido. No nos toca juzgar ni contravenir las cuasi sagradas disposiciones oficiales que ven con recelo lo que en un sinnúmero de países —incluyendo a la superpotencia mundial, Estados Unidos, que invocan a Dios en el dólar y juran sobre la biblia ante el jurado en los procesos judiciales— toman como algo hasta cierto punto normal.

La palabra "laico" es de una categoría religiosa. Se le llama laico al seglar, al miembro de la Iglesia, al bautizado, al confesional y perteneciente a la Iglesia que no es del clero regular, es decir, al que no ha profesado o tomado como ministerio o consagración el ejercicio del sacerdocio o de la vida religiosa. El laico se entiende sólo desde la concepción religiosa.

Cuando se habla de un "Estado laico", quiere hacerse alusión a que el poder temporal debe administrarse por personas que, si bien pueden en lo privado pertenecer a la Iglesia, en el ejercicio del poder público no debe presentarse como "creyentes". Se trata de hacer asequible una distinción entre el ejercicio público de la administración gubernamental y la práctica privada, y hasta fervorosa, si se quiere, de una confesión religiosa, de una práctica y espiritualidad libre de presiones, reprimendas o críticas mordaces.

El equívoco, entonces, consiste en considerar al Estado laico como un Estado ateo, pues se asume que la categoría "laico" equivale a la categoría "ateo". El Estado laico, al asumirse ateo, pretende violar esa sana distinción que le impone la vocación del estricto sentido del término, acaba invadiendo los terrenos de la moral, que antes sólo se vigilaban desde la confesión religiosa; pretende legislar entrometiéndose en los asuntos del poder perpetuo o trascendente con los parámetros del poder temporal. Dar al César

lo que le corresponde no significa que el César sea Dios. Dar a Dios lo que le corresponde significa que el César no debe meterse con Dios, pues el César no es Dios.

En el México del bicentenario, se percibe un Estado entrometido, que reclama derechos, pero no exige deberes u obligaciones, un Estado que legisla sobre el aborto, las uniones homosexuales, la eutanasia, etcétera; pero no un Estado preocupado por las cosas propias del César: el bienestar material, no el ataque moral; el progreso y el bien común, no la polarización; el respeto a la libertad de culto, no el culto al igualitarismo, al relativismo, a la secularización.

Siguiendo la pista de la intromisión del Estado en las esferas más recónditas de la vida humana en nuestros tiempos, Juan Carlos Moreno distingue una especie de tarea asumida ilegítimamente por parte de lo que denomina "el Imperio del Bien", que no es otra cosa que el Estado entrometido, pero oculto bajo la máscara hipócrita del Estado laico, cuya misión es preservar los derechos sagrados de la humanidad, los derechos humanos: "El Imperio del Bien —nos dice— quiere arreglar males que no comprende y no puede comprender (por ejemplo, la violencia intrafamiliar), o acaso simplemente quiere extender su imperio a todos los ámbitos de la existencia. Es —si extrapolamos la brillante calificación que Vargas Llosa hiciera en su momento de nuestra vieja 'dictablanda' mexicana— un totalitarismo blando que nos aplasta con nuestro consentimiento, y delicada, y virtuosa y seductoramente, por nuestro propio bien y el de los nuestros".[7]

Y enseguida Moreno cita a Maritain para identificar también la exaltación contemporánea con la que la sociedad ha proclamado los derechos fundamentales, so pena de pagar, paradójicamente, su derecho de autorregularse desde el ámbito de la conciencia ante el exceso de regulaciones jurídicas del Estado entrometido:

> Vean con qué solemnidad religiosa el mundo moderno ha proclamado los derechos sagrados del individuo, y a qué precio ha pagado esta proclamación. Y entretanto el individuo, ¿alguna vez ha estado más completamente dominado, más fácilmente modelado por las grandes potencias anónimas del Estado, del Dinero, de la Opinión? (Maritain, 1925: 27). En el orden social, la sociedad moderna sacrifica la persona al individuo; le da al individuo el sufragio universal, la igualdad de derechos, la libertad de opinión, y entrega la persona, aislada, desnuda, sin ninguna armadura social que la sostenga y la proteja, a todas las potencias devoradoras que amenazan la vida del alma.[8]

[7] Juan Carlos Moreno Romo [coord.], *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana,* Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 33.

[8] *Idem.*

Por su parte, Hans Küng, quien ha participado en diversos foros mundiales sobre el tema de la necesidad de una ética mundial para la economía y la política, nos acerca a una reflexión similar a las aludidas por Ortega, Ingenieros y Maritain:

> En nuestro repaso histórico hemos visto que los deberes han sido formulados miles de años antes que los derechos. Sin embargo, 200 años después de la Revolución de 1789 vivimos en una sociedad en la que individuos y grupos reivindican constantemente sus *derechos frente a otros*, sin reconocer para sí mismos ninguna clase de *deberes*. En nuestros días pueden ser numerosas las reclamaciones de derechos presentadas particularmente frente al Estado. Vivimos de hecho en una sociedad de reivindicación que se presenta con frecuencia como "sociedad procesal" o "sociedad querellante". ¿Acaso en nuestros superdesarrollados Estados de derecho, con su sin duda justificada insistencia en los derechos, no sería conveniente una nueva concentración en los deberes?[9]

Hans Küng propone una ética mundial, porque sabe que el Estado moderno trae consigo la pugna por exaltar los derechos a costa de los deberes. Lejos está la forma de hacer política apelando a la búsqueda del bien común en un equilibrio entre los derechos y las obligaciones. Ya bien entrado el periodo llamado Modernidad, la política se ha hecho en torno de la búsqueda del poder sin importar mucho los medios ni los fines. La llamada *Realpolitik* rige la vida política del Estado moderno hiperdemocrático, halagando con demagogia a las masas, ofreciéndoles las mieles de los derechos y privándolos de los deberes: "*De los solos derechos humanos,* por fundamentales que sean para el hombre, no puede derivarse *ninguna ética global de la humanidad* extensible a los deberes prejurídicos del hombre. Previamente a toda fijación jurídica y a la legislación del Estado, existe la autonomía moral y la responsabilidad consciente de la persona, a la que no sólo se hallan ligados derechos, sino también deberes fundamentales".[10]

Y con ello hacemos notar, pues, que el solo reclamo de los derechos sin contemplar los deberes es otra de las notas características del tipo de hombre de la masificación. Acorde a lo que Ortega considera e identifica plenamente ya en los albores del siglo xx, Hans Küng, por su cuenta, lo señala como algo que comúnmente se da en nuestra actual sociedad mundial, en el estudio y la propuesta global que él hace, porque sabe que son tiempos de globalización o de masificación.

---

[9] Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 141.

[10] *Ibidem*, p. 144.

Las ideas de Küng para promover su idea de una ética mundial que agrupe las consideraciones más importantes del tipo moral, para preservar en el mundo globalizado la observancia de ciertos preceptos que permitan una armonía en la convivencia humana, se encuentra en clara sintonía con la identificación del equilibrio que debe haber, para la Iglesia católica, en la sociedad:

> Al derecho de todo hombre a la existencia, por ejemplo, corresponde el deber de conservar la vida; al derecho a un nivel de vida digno, el deber de vivir dignamente, y, al derecho a la libertad en la búsqueda de la verdad, el deber de buscarla más amplia y profundamente. Así pues, aquellos que al reivindicar sus derechos se olvidan de sus deberes o no les dan la conveniente importancia, se asemejan a los que deshacen con una mano lo que hacen con la otra.[11]

Los sinsabores de la democracia en el Estado moderno

El Estado democrático es el representante ideal para las masas —tomando las categorías de José Ortega y Gasset, en su célebre obra *La rebelión de las masas*—, porque es en él donde descansa y se centra el verdadero poderío de éstas. No es un poder ejercido activamente, puesto que las masas no tienen la capacidad para ejercerlo, sino que necesitan de algo o alguien que las manipule. Ésa es su naturaleza: ser manipuladas. Y qué mejor que el Estado para realizar dicha tarea. Como las masas son anónimas, también quien las rija habrá de serlo; el Estado cumple con este requisito. Todo anonimato detrás de cualquier acción conlleva el vacío del compromiso y la irresponsabilidad. ¿Quién responde ante las cuestiones del interés colectivo? ¿Quién acude ante las anomalías suscitadas a diario en los diversos ámbitos públicos, tales como los servicios básicos, la burocracia, los negocios, el mejoramiento material y, mayormente, la promoción de la cultura y la formación de las personas?

En nuestros tiempos de la masificación, la democracia se toma como una especie de valor universal. Precisamente en los ámbitos en los que ya no se cree ni se sigue ni se acepta que haya valores universales, pareciera que se pretende sustituirlos no sólo por la particularidad del relativismo, sino por la elevación del sentido democrático hasta la estimación más alta, en cuyo espectro debe caber toda acción social y moral del ser humano. Si algo es antidemocrático, es condenado en nuestros días. Todo asunto público o de gobierno se hace en nombre de la democracia. La propaganda de los gobiernos actuales en el mundo se subordina a la idea demócrata. La

[11] Juan XXIII, Encíclica "Pacem in terris", en A.A.V.V., *Doctrina social de la Iglesia. Doctrina actual de la Iglesia*, México, Ediciones Paulinas, 2002, pp. 268-269.

democracia, que tanto se promueve hoy en el mundo,[12] ya no es la misma que se concebía en la Hélade antigua o la del principio cronológico del liberalismo, sino que ahora es una *hiperdemocracia*, como el mismo Ortega lo apunta en *La rebelión de las masas:*

> La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia.[13]

Ortega vuelve a identificar, en sus tiempos, ciertos elementos constituyentes del dominio pleno de la forma de ser de las masas sobre la sociedad. Dominio establecido de una manera nueva hasta entonces, pero "normal" o al menos ya conocida, aunque quizá inadvertida en los tiempos de la masificación: el irrespeto a la ley, entre otras cosas. En razón de la nueva configuración sociológica, las masas aborrecen o incumplen las disposiciones que puedan conducirlas a un orden, a una armonía. Las leyes y las normas son vistas, en general, como una carga. Ingenua, pero justificadamente se argumenta ahora que las leyes fueron hechas para romperse, lo cual puede ser un signo evidente agregado a las notas características de la forma de ser del mundo masificado. En la democracia liberal, como bien lo apunta

[12] Al parecer, una de las muestras claras e indubitables acerca del esfuerzo consciente o inconscientemente efectuado por la mayoría de los países, por lo menos occidentales, tanto del norte como del sur, es justo la condena mundial y generalizada hacia aquellas naciones, cuyos gobiernos aún están constituidos por monarquías, dictaduras u otras formas de organización política no democráticas y sus derivaciones. La política bélica, por ejemplo, de Estados Unidos, so pretexto de "establecer la democracia" en países como Afganistán e Irak, es también una muestra no sólo de la intromisión en la que incurre dicho país, según las observaciones de la "opinocracia" en el mundo, sino de la prerrogativa referida en favor de un nuevo orden mundial hiperdemocrático.

[13] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas,* t. IV, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1994, pp. 147-148.

Ortega, las masas asumían que había un grupo de personas que podían decidir por ellos en los asuntos públicos; así, la administración pública y la procuración de la justicia y el orden acordados de manera previa, pese a que pudiesen ser mal llevados, no tenían que padecer la injerencia de las masas y podían ser llevados por una minoría susceptible de ser sustituida. Digamos que la democracia referida por Ortega mantiene un cierto parecido a la aristocracia, pues, aun cuando surgían los representantes del favor popular, no dejaba de ser una elección en la que se sabía o se reconocía la verdadera vocación de esas minorías rectoras, es decir, ya que había un respeto por el orden y por la ley, se tenía clara conciencia de la disciplina que ello implicaba y se elegía entonces a quienes a todas luces podían desempeñar plenamente el papel rector. Nada más alejado de dicha situación se vive hoy en nuestra democracia. En nuestros días, de nada serviría que un ciudadano tomase plena conciencia del voto que otorga para elegir a sus representantes; de nada sirve enterarse de las propuestas, racionalizarlas, compararlas y elegir a quien le parezca mejor, si hay diez o veinte personas que no lo hicieron así y eligieron con otros criterios totalmente ajenos, distintos e incluso menos meritorios.

En los procesos de elección sobre cualquier cargo público hay siempre en nuestros tiempos una especie de temor hacia quienes en realidad pudieran exigirnos mucho más de lo que ahora podríamos dar. En los tiempos de la masificación, lo que más se busca cuando llega a haber interés por los asuntos colectivos es resguardar una posición previamente adquirida por los favores del clientelismo o la falta de competencia leal; en otras palabras, se busca cierta comodidad. Ésta implica también la falta de apego a la ley o bien, a la disciplina derivada del cumplimiento del deber, según la vocación elegida.

Los demonios de nuestros días son los xenófobos y demás poseedores de ciertas fobias[14] contrarias a los designios democráticos, que obstruyen la integración plena a pesar de las diferencias de todos los miembros de esta "sociedad global" en la que es preciso el respeto a las diferencias y el reconocimiento de la "diversidad cultural". Tal es el pensamiento sociológico de nuestro tiempo.

Todo lo que sea antidemocrático es hasta inconcebible en nuestros días, es condenable. Por ello, también los antidemócratas son una especie de demonios para el nuevo orden proclamado desde el triunfo de la democracia.

[14] Y acaso también los homófobos y demás personajes, cuyo pensamiento o actitud contraviene las disposiciones actuales de la situación democrática, de la tolerancia, aceptación y respeto a las diferencias.

El carácter novedoso del *demos-cratos,* en nuestros tiempos, con respecto de la democracia de antaño, según Ortega, es que en esta última en realidad el sufragio universal no era otra cosa más que la adhesión a tal o cual decisión de las minorías. Hoy, sin embargo, las mayorías deciden sin un proyecto coherente o planificado racionalmente. "En nuestro tiempo —dice nuestro autor— domina el hombre-masa; es él quien decide. No se diga que esto era lo que acontecía ya en la época de la democracia, del sufragio universal, En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió en adherirse a la decisión de una u otra minoría. Éstas presentaban sus 'programas' —excelente vocablo—. Los programas eran, en efecto, programas de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión".[15]

En otro pasaje, pero ahora de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega deslinda el origen de la democracia moderna, distanciándola en su procedencia de cualquiera otra surgida desde la Antigüedad y la Edad Media, es decir, que la democracia moderna nada tiene que ver con ninguna de las antiguas: "La democracia moderna no proviene directamente de ninguna democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y la romana. Éstas últimas sólo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica. La Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema."[16]

Nuestro autor manifiesta un rechazo total y declarado a lo que conocemos como la democracia moderna. Aclara, en su momento, que no es lo mismo pensar en una democracia plagada de consideraciones meritorias para los grupos minoritarios a los que se elige para dirigir los destinos; por otra parte, aduce que la nueva democracia iguala las diferencias más pronunciadas entre los hombres:

> La palabra democracia era inspiradora y respetable cuando aún era siquiera como idea, con significación algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido. Para el inglés es la democracia americana aquella constitución que permite al pueblo elegir cada cinco años un nuevo tirano. El presidencialismo sería sentido por el inglés como una tiranía con pulsación periódica de ritmo lustral. La palabra democracia ha quedado, pues, prostituida porque ha recibido sobre

[15] *Cfr*. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 171.
[16] *Cfr*. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* México, Porrúa, 2002, pp. 217-218.

> sí los hombres más diferentes. Esto es de sobra conocido y si yo ahora, un poco más enérgicamente, lo repito es tan sólo —conste así— porque basta enunciarlo para hacer patente que no es en palabras como esa donde puede resultar fértil y saludable apoyar la palanca para levantar la situación política del mundo. Si los políticos actuales, que son ciegos de nacimiento, creen lo contrario, pese sobre ellos íntegra la responsabilidad del fracaso.[17]

La idea de la democracia no ha sido la misma en todos los tiempos y el Estado democrático no es un asunto cuya antigüedad rebase más allá de los siglos en los que acontecieron las grandes revoluciones, concretamente el XVIII y el XIX. Con la democracia llegó el sentimiento nacionalista. Según Ortega, con ella llegó también su uso por parte de los políticos para constituirse más bien en demagogia y embaucar a las masas; por ello, más que una idea o una finalidad trascendente y benéfica, se convirtió en un programa de acción. Hoy diríamos que el asunto de la democracia "se politizó" y los nuevos demagogos —tanto los de izquierda como los de derecha— creen tener la exclusiva de la verdad y todo aquello que pueda imponerse se hace en el nombre de su propia idea, en este caso, de la democracia, pues no olvidemos que estamos considerando a nuestro tiempo de la masificación como el ámbito propicio en el cual la democracia es tomada como valor absoluto. Ortega lo expresaba en estos términos:

> Lo que sí aconteció al llegar la democracia, por tanto en los comienzos del siglo XIX, es que con ella comenzaron los pueblos de Occidente a caer en el deletéreo poder de los demagogos—sean de izquierda o de derecha—, y como la única táctica de estos irresponsables personajes es extremarlo todo para poder alcoholizar a las masas, la conciencia de Nacionalidad, que llevaba ya dos siglos de pacífica, tranquila vida, se convirtió en programa político. Ahora bien, los programas políticos no están nunca fabricados con auténticas ideas, sino que se componen sólo de "ismos", y, viceversa, cuando algo se empina hasta un "ismo" quiere decirse que no es ya una cosa auténtica, sino que se ha convertido y degradado en "programa". De esta suerte, la conciencia nacional se transformó —yo diría se emborrachó— en forma de nacionalismo.[18]

El argot político utilizado en nuestros días tiene como eje la pretendida democracia como forma de vida. Así, puede hablarse de tolerancia, respeto, justicia social, respeto a las diferencias, programas de gobierno, bien común, amor a la patria, cruzada contra el imperialismo, derechos humanos, equidad de género, etcétera. Y todo lo que pueda ser distinto de

[17] J. Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación,* en *Obras completas*, t. IX, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 2003, p. 34.

[18] *Ibidem*, p. 89.

ello se considera nocivo en automático, peligroso o subversivo. En concreto, consideramos aquí que el problema reside no tanto en las resistencias a la democracia —pues puede haberlas necesarias como también atroces—, sino en el empecinamiento por igualar todo a fuerza de esta entidad derivada de la voluntad popular. Si hay que establecer algo, pregúntesele a la sociedad, al transeúnte, en una encuesta, al político, al especialista, al periodista, al vecino, y entonces habrá un criterio maduro para resolver las más intrincadas cuestiones que aquejan a la sociedad. Éstas son las prácticas de nuestros tiempos. El mejor de los criterios para establecer cualquier acción, programa o ley es la opinión de las mayorías. Para la democracia del mundo masificado, no importa —lo decimos una vez más— lo mejor para lo sociedad, sino lo que la mayoría opine que es mejor, lo cual no garantiza esa verdad. Las cosas o las situaciones serán como la mayoría diga que son; por esa razón, en nuestros días se otorga un valor exagerado a los sondeos y encuestas. Como la democracia de nuestros tiempos no es igual que la de los tiempos antiguos, el posible argumento de los impulsores de esta forma de gobierno u organización de la sociedad, apelando a la supremacía o progresión de tales pueblos para fundamentar la exaltación de la actual democracia, no es necesariamente válido, tal como lo verificamos en palabras de Tocqueville, en una referencia hecha por Ortega y Gasset:

> En verdad, la palabra "democracia" ha sido siempre de una incoercible equivocidad. Ya hacia 1850 decía Tocqueville: "Ce qui jette le plus de confusión dans l'esprit, c'est l'emploi qu'on fait de ces mots: *Démocratie, gouvernement démocratique*. Tant qu'on n'arrivera pas à les définir clairement et à s'entendre sur la définition, on vivra dans une confusion d'idées inextricables, au grand avantage des démagogues et des despotes. On dira qu'un pays gouverné par un prince absolu est une démocratie parce que ce prince gouverne au milieu d'institutions qui sont favorables à la condition du peuple. Son gouvernement sera un gouvernement, une monarchie *démocratique*. Or les mots *démocratie*, *gouvernement démocratique* ne peuvent vouloir dire qu'une chose, suivant la vraie signification des mots: un gouvernement auquel le peuple prend une partie plus ou moins grande. Son sens est intimement lié à l'idée de la liberté politique (?) Appeler démocratique un gouvernement où la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable suivant le véritable sens du mot".[19]

[19] *Ibidem*, pp. 34-35: "Lo que arroja más confusión en la mente es el empleo de esas palabras, democracia, gobierno democrático. Mientras no lleguemos a definirlas claramente y a entendernos sobre su definición viviremos en una confusión de ideas inextricables para beneficio de los demagogos y de los déspotas. Se dirá que un país gobernado por un príncipe absoluto es una democracia porque su príncipe gobierna en medio de instituciones que son favorables a la condición del pueblo. Su gobierno será un gobierno, una monarquía democrática. Ahora bien, las palabras democracia, gobierno democrático, no pueden querer decir

En múltiples ocasiones se ha confirmado el abuso —ya no el uso— de la noción democrática en aras de un ejercicio incongruente e hipócrita de los demagogos: quienes prometen beneficios promoviendo el clientelismo realmente son demagogos. Con toda seguridad, podría hacerse un recuento exhaustivo sobre las ocasiones en las que los políticos, líderes y demás fauna demagoga han recurrido a las argucias del engaño para beneficiarse de las mieles del poder. Sin embargo, no es el caso por ahora; lo que nos urge señalar es que el impulso a una especie de democracia radical a ultranza —nótese la redundancia— puede conllevar el equívoco de justificar conductas totalitarias. Ortega entiende estos riesgos en su lectura sobre lo dicho por Tocqueville:

> No puede decirse que la definición de Tocqueville salve a la palabra *démocratie* de su ingénita confusión. Es más, la definición de Tocqueville, que era un hombre genial, revelaría un radical desconocimiento de lo que es la democracia, a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida. Pues es bien claro que la democracia *por sí* es enemiga de la libertad, y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario. Nueva prueba de que es el diabólico vocablo una escopeta cargada que no debe dejarse manejar a esos párvulos del pensamiento que son los políticos. Pero Tocqueville tiene mucho más y mejor que decir sobre la democracia. Es él, por lo pronto, quien nos dice que "elle inmatérialise le despotisme". Por supuesto, Aristóteles lo sabía y lo decía más enérgicamente que nosotros […] "La democracia radical es una tiranía".[20]

El Estado democrático del mundo masificado se sustenta en la idea de una igualdad que, empero, tiene que respetar las diferencias, la diversidad, la identidad de los pueblos, las opiniones de todos, las mayorías respetuosas de las minorías y viceversa, etcétera. Hablar en este ámbito acerca del mérito, la nobleza, el esfuerzo, la jerarquía y demás supone una especie de herejía de nuestros tiempos, quizá porque nuestra democracia padece de aristofobia. La causa de esto pueden ser las amargas experiencias de los nobles que demeritaron el poder ganado por sus antepasados, con lo cual convirtieron sus títulos en adornos hereditarios, apoyados en la complicidad de los cargos importantes para reprimir a los siervos, quienes evolucionaron en artesanos al final del feudalismo y fueron la simiente de la burguesía que derrocó a las grandes monarquías en Europa para dar paso a lo que conocemos como los sistemas modernos de gobiernos democráticos. El ámbito de la democracia, como afirmaba Ingenieros, domestica

sino una cosa de acuerdo al verdadero significado de las palabras. Un gobierno en el que el pueblo toma una parte más o menos grande, su sentido está íntimamente ligado a la libertad política. Llamar democrático a un gobierno en el que no hay libertad política es decir un contrasentido flagrante en relación al verdadero sentido de la palabra".

[20] *Ibidem*, pp. 34-35.

a los mediocres —a las masas, diríamos nosotros—: "Las leyes no pueden dar hombría a la sombra, carácter al amorfo, dignidad al envilecido, iniciativa a los imitadores, virtud al honesto, intrepidez al manso, afán de libertad al servil. Por eso, en plena democracia, los caracteres mediocres buscan naturalmente su bajo nivel: se domestican".[21] También este pensador, identificado con el positivismo del siglo XIX, lanza frases lapidarias *versus* la democracia. En otra parte, donde refiere el carácter uniformador de este sistema, afirma que "el progresivo advenimiento de la democracia, permitiendo la igualdad de los demás, ¿ha dificultado la culminación de los mejores? El siglo XIX comenzó a unificar la esencia de los regímenes políticos, nivelando todos los sistemas, aburguesándolos".[22]

Se corre, en efecto, un riesgo de totalitarismo cuando la democracia se vuelve un oráculo o la vara con la que se mide toda vida en comunidad. Podría parecer exagerado, pero el Estado democrático de nuestros días parece someter a las posturas que le interpelan a un linchamiento propio de los sistemas totalitarios, pues todo lo que se posicione en contra de sus designios, si no diabólico, por lo menos es considerado nocivo. Ortega lo advertía cuando escribió *La rebelión de las masas*; Ingenieros, en *El hombre mediocre*; ya vimos que el mismo Tocqueville y Aristóteles lo advirtieron: la democracia a ultranza también es un exceso peligroso. Incluso un linchamiento podría ser democracia, porque al unísono puede designarse a la víctima como representante o como depositario de las prerrogativas de los verdugos o acusadores. Por ello, volvemos a lo que en el inicio de este apartado afirmábamos: si hay en la democracia una homogeneidad, por la pretendida igualdad, y se privilegia la "opinocracia",[23] resulta o ello deriva en un ámbito propicio para que florezca la masificación con las características que estamos tratando de aportar a lo largo de nuestra exposición. En el mismo tenor en el que se critica a la democracia, y más en concreto a la búsqueda de identidad, así como de igualdad en los pueblos —y con ello también las posturas ideológicas en torno del mundo actual—, tenemos el pronunciamiento de Moreno Romo:

> Nos engañaríamos si pensamos que, cerrado el siglo XX, y cerrada en él la historia cruenta de los totalitarismos, el mal en cuestión también se ha terminado ya o pervive sólo como rezago en las regiones "subdesarrolladas" del

[21] José Ingenieros, *El hombre mediocre,* México, Porrúa, 2004, p. 99.

[22] *Ibidem*, p. 154.

[23] La *comentocracia*, según el "politólogo" Jorge G. Castañeda, se refiere al cúmulo de intelectuales que comentan las noticias en los diversos medios, tanto impresos como electrónicos, en nuestro país. Yo me refiero a un aspecto más extenso: a la manía de pensar que todos podemos opinar, tanto ilustrados como ignorantes sobre los temas más álgidos y apremiantes de nuestra vida en sociedad.

> planeta. La advertencia que los autores de este libro nos hacen en el prefacio a la edición francesa la podríamos reformular por nuestra parte en la pregunta de si no será también el Estado democrático un Estado invasor de la vida privada de los individuos y de las familias, una suerte de totalitarismo blando que mete sus narices demasiado lejos, es decir demasiado cerca. Pues también la democracia se ve tentada, y fuertemente tentada por la ortodoxia y por los fundamentalismos de la ideología y del mito. La cuestión de la figura de la democracia, en efecto, ¿no nos pone justamente ante la antítesis de Don Quijote, el hombre del ideal, y al mismo tiempo ante la antítesis también de su harto realista escudero?, ¿qué hacer con ese "demócrata ideal" que con su igualitarismo a ultranza, su tolerantismo intolerante, y su relativismo estéril, y su libertad superficial, su libertad de consumidor de mercancías, y de valores e ideas vueltos mercancías, ni se eleva a las alturas del ideal ni tiene bien asentados los pies sobre la tierra?, ¿qué hacemos de ese fantasma que en los medios que sin cesar lo difunden reclama con regularidad su ración de galeotes o de chivos expiatorios, y que se cuida, implacable, de los pecados ajenos?[24]

Lo sabe también y lo asume el teórico de la violencia mimética, René Girard, cuando afirma:

> Actualmente, la voluntad de "respetar las diferencias" llega a situar todas las "verdades" en el mismo plano. En el fondo, prescinden de la idea misma de verdad, ya que no ven en ella más que una fuente de conflictos. Pero si situamos la "verdad de los perseguidores" en el mismo plano que "la verdad de la víctima", veremos enseguida que no hay ya diferencia ni verdad para nadie. Los amigos son totalmente "sinceros", pero su "verdad" es el linchamiento de los inocentes [...] Cuando la trascendencia efectiva de la ley ya no existe para asegurar la soberanía y la legalidad de las instituciones judiciales, cuando no hay ya principios invulnerables a las ambiciones rivales, a las vicisitudes de la historia, a la corrupción o mediocridad de sus representantes, se ha perdido algo inmenso. O bien, ha dejado ya de haber una verdad común, o, para imponer una, hay que vivirla hasta el fin.[25]

Pese a las limitaciones del sistema democrático, hay ciertas voces de cordura y no siempre la autocrítica se ausenta de quienes elaboran sus diagnósticos acerca del "orden democrático":

---

[24] J. C. Moreno Romo, "Epílogo del traductor", en Phillipe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi* [trad. y epíl. de Juan Carlos Moreno Romo], Madrid, Anthropos, 2002, pp. 90-91.

[25] René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos* [trad. de Francisco Díez del Corral], Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 130-140.

> En los últimos 20 años este escenario cambió radicalmente a favor de la democracia electoral; hoy, son contados los gobernantes no elegidos por el voto popular y las elecciones con libertad competitiva son usuales. Sin embargo, aún nos falta caminar, pues una democracia verdadera requiere además del voto libre, la participación popular en estructuras cívicas intermedias para guiar y apoyar las decisiones gubernamentales, difícil de lograr en pueblos con bajo perfil escolar y escasa formación cívico-democrática; además se requiere instaurar un verdadero estado de derecho, donde la legalidad domine a la corrupción y a la impunidad.[26]

Sin embargo, no por reconocer que falta un mínimo de formación cívica y propiciar mejores ambientes de educación, se excluye la discusión sobre las implicaciones de lo que se ha llamado un "estado de derecho" en contrapartida de lo que podría entenderse como un "estado del deber".

¿Una visión filosófica sobre el Bicentenario de la Independencia de México?

No parece que pueda haber una postura filosófica propiamente dicha para pronunciarnos acerca de este acontecimiento nacional. Quizá no baste afirmar con mordacidad y ánimo de crítica y tensión que el cura Miguel Hidalgo y Costilla tal vez no sabía que comenzaba una lucha de Independencia con su célebre Grito de Dolores, sino una llamada a la resistencia contra el mandato francés en España y un llamado al pueblo para que se restableciera la monarquía meramente española en la persona del depuesto y desplazado rey Fernando VII. Afirmar, por ejemplo, que las ideas que inspiraron los ideales liberalistas y hasta independentistas de los llamados insurgentes, si bien fueron tomados de los pensadores franceses, no eran propiamente filosofía, sino ideología.

La filosofía ya hacía tiempo que había perdido su vocación de la búsqueda de la verdad.[27] Los llamados "intelectuales" ya tenían avanzado un largo trecho al servicio del poder temporal, al ejercicio de la ideología, no ya de la filosofía —siguiendo el hilo de la cuestión que proponen los autores de *El mito nazi*—,[28] reclamando mitos, más que argumentos racionales,

---

[26] A.A.V.V. *Globalización y nueva evangelización, en América Latina y el Caribe. Reflexiones del Celam 1999-2003,* Bogotá, *Celam*, 2003, pp. 17-18.

[27] *Cfr*. Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1998. El autor efectúa una crítica acerca de cómo la filosofía ha abandonado su *ethos* propio.

[28] Autores como Carlos Valverde, en su *Génesis, estructura y crisis de la modernidad,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, en la que describe la modernidad como un proceso de secularización y acusa a los pensadores filosóficos de ponerse al servicio del poder

mitos como el de "alma del pueblo" o *Volkgheist*, como el de la identidad nacional[29] o —más grotesca y catastróficamente— el mito de la raza aria.

No puede haber una postura filosófica ante los acontecimientos históricos de México sin entrar en tensión y conflicto con el "canon" intelectual que sólo ve ideologías. La filosofía se contrapone a la ideología como la razón al mito.[30] La clase intelectual pretendidamente filosófica de vanguardia presume como requisito, para ostentarse como tal, el viejo cliché de un cierto progresismo asociado con la democracia del Estado moderno y es más bien una clase que persigue ideologías y reclama mitos, y no una clase filosófica propiamente dicha, en virtud de la traición a la búsqueda de la verdad y la implementación de métodos separados de todo relativismo, secularismo, positivismo, etcétera.

temporal; así como Alain Finkielkraut, en obras como *La derrota del pensamiento* [trad. de Joaquín Jordá], Barcelona, Anagrama, 2004, o *Nosotros los modernos* [trad. de Miguel Montes], Madrid, Encuentro, 2006, o bien P. Lacoue-Labarthe y J-L Nancy, *op. cit*.

[29] *Vid.* también mi trabajo "Ortega y el problema de la identidad en Hispanoamérica", en Jorge Martínez Contreras y Aura Ponce de León, *El saber filosófico,* t. III, México, Siglo XXI/Asociación Filosófica de México, 2007, pp. 35-39.

[30] P. Lacoue-Labarthe y J-L Nancy, *op. cit.* Los autores exponen cómo la filosofía alemana trata de rescatar la Grecia oscura de los mitos, sacrificando con ello la Grecia clásica, luminosa del pensamiento platónico racional inspirado en la noción del *logos*, más que del *mythos*.

EL TESORO PERDIDO DE LA REVOLUCIÓN

Miguel Ángel Martínez Martínez*

RESUMEN: El artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la posibilidad de realizar espacios de convivencia y de transformación en los actuales tiempos donde la normalización, conducción de subjetividades y preocupación por las exigencias inmediatas de la vida, en la mayoría de los individuos, se establecen como obstáculos para la participación política. Para ello, se toman como base las reflexiones de Hannah Arendt en torno de la libertad y la revolución, para que, con ayuda de su andamiaje teórico, se recuperen las motivaciones fundamentales de quienes han dado testimonio del anhelo de libertad en tiempos sombríos.

ABSTRACT: The article aims to think about the possibility of realizing living together and transformation spaces in the current times where the normalization, conduct of subjectivities and concern about the immediate requirements of life, in most individuals, are established as obstacles for the political participation. For it, one takes Hannah Arendt's reflections as a base around the freedom and the revolution, in order that, with help of her theoretical scaffolding, one recovers the fundamental motivations of those who have given testimony of the longing of freedom in these darks times.

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México.

Palabras clave
Libertad, Época Moderna, violencia, resistencia.

Key words
Liberty, Modern Age, violence, resistance.

> Ningún historiador será nunca capaz de narrar la historia de nuestro siglo sin tejerla sobre la trama de las revoluciones.
>
> *Hannah Arendt*

Introducción

El hombre es el ser mismo del hombre. Es el resultado de su obrar productivo del que el quehacer político y revolucionario no es más que un ejemplo eminente y que, hoy día, parece desplegar su potencia en el hacer de la técnica y de la producción industrial. Frente a los procesos naturales, el ser humano se opone e implanta condiciones para superar el anclaje de la naturaleza y construir un espacio estable donde desarrollar su vida. Hoy día, este hacer productivo determina en cualquier parte la condición del hombre sobre la tierra, entendida a partir de sus prácticas; es decir, de la producción de la vida material y de las condiciones históricas que, con su acción, siendo la inacción otra forma de actuar, configura los distintos espacios donde se realizan y configuran las condiciones humanas por las cuales realiza su existencia, proyecta su biografía y comparte su narración de manera particular. Así, se construye la historia como un entramado de artificialidades, que el ser humano teje, desteje y entreteje en busca de nuevos elementos de sentido que le permitan seguir viviendo.

A decir de René Char, *nôtre héritage n'est précedé* [*sic*] *par aucun testament*[1] [nuestra herencia no está precedida por ningún testamento] y, no sólo por ello, sino porque el sentido de las narraciones, de la historia misma, aparece súbito e inesperado, pero, apofáticamente, desaparece. Por ello, el objetivo de estas reflexiones es pensar en el tesoro perdido de la Revolución mexicana a la luz del pensamiento de Arendt. De tal modo

[1] Extractos de la entrevista de Roger Errera a Hannah Arendt en 1973 en Nueva York, en AA. VV., *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, p. 188. La traducción es mía.

que no se presentará una reconstrucción histórica de dicha revolución, sino que se usa como pretexto para retomar las aspiraciones de quienes actuaron con una radicalidad absoluta para instituir un nuevo espacio político, para construir un espacio donde la libertad pueda aparecer. Para ello, se tendrá como punto de partida el texto de Arendt, *Sobre la revolución*, y se enunciarán algunos nombres ilustres de la Revolución mexicana sólo para ejemplificar algunas de las hipótesis filosóficas; en especial, se hará mención de lo innombrado, de aquello que, en sus esfuerzos por la libertad, perdió su nombre y cuyo anonimato se volvió condición de su recuerdo.

De esta forma, las distintas festividades en 2010, sea por el bicentenario de la independencia o por el centenario de la revolución, se encuentran como telón de fondo, puesto que la celebración vertical no está amparada por un ánimo festivo de la ciudadanía mexicana. Existen pocas cosas que celebrar y muchas que lamentar, sobre todo cuando las condiciones políticas, económicas y sociales actuales no reflejan el insulto y la humillación de quienes han perdido todo para ofrecer un espacio de convivencia y libertad actual. La violencia contemporánea, que ha truncado proyectos y vidas, es muestra de que no hay nada que celebrar. Pero habrá que esperar un tiempo para que el brillo de quienes hoy son recordados pase de moda y sea destruido por la oscuridad de estos tiempos.

La comprensión que puede realizarse de la revolución, a la luz de nuestros tiempos, pasa con rapidez. Se presenta con fugacidad en el recuerdo de quienes han perdido todo y sólo les queda el anhelo de libertad, de quienes tienen el honor sin fama, la grandeza sin resplandor y la dignidad sin paga. Quienes se han roto en la tradición y han encarnado la pérdida de autoridad en su vida son los que se ven empujados a descubrir nuevas maneras de comprender el pasado, no por la desesperación del futuro y el deseo de destrucción del presente, sino como aquel que busca en la tempestad perlas como tesoros perdidos en la revolución. "Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua; se ha hecho coral con sus huesos; los que eran ojos son perlas. Nada de él se ha dispersado, sino que todo ha sufrido la transformación del mar en algo rico y extraño".[2]

Sobre la revolución: violencia, liberación y libertad

El abordaje crítico de la obra de Arendt se ha extendido de modo considerable en los últimos años, al grado de ser inaprensible.[3] Sin embar-

[2] William Shakespeare, *La tempestad*, I, 2, cit. por Hannah Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 200.

[3] Vale la pena señalar la vasta bibliografía recuperada por Simona Forti, *La vida del espí-*

go, se tomará como base la palabra de la propia autora respecto del tema que nos ocupa en su obra *Sobre la revolución*;[4] en particular, porque sigue manteniéndose la esperanza de una emancipación mediante la revolución, puesto que ha sido la única causa más antigua de todas y la única que ha determinado radicalmente, desde el comienzo de la historia moderna, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la opresión y la tiranía.

Dicha obra se publicó en 1963 y provocó una gran incomodidad entre los intérpretes de Arendt debido, sobre todo, a la arbitrariedad en la reconstrucción de los acontecimientos históricos considerados en su investigación de las revoluciones modernas.[5] Pero, a mi juicio, las pretensiones de la pensadora judía no se orientan a efectuar un esfuerzo historiográfico que le permita distinguir los agentes y acciones de las tres grandes revoluciones fundamentalmente modernas: la revolución de independencia y formación de los Estados Unidos, el derrocamiento de la monarquía borbónica en Francia y la conquista del poder en Rusia por parte de los bolcheviques, sino que son estudiados en sus nexos internos para postular sus conceptos teóricos-explicativos de lo político. También de esta forma lo señala Fina Birulés al considerar que "el libro se convierte en un observatorio privilegiado de donde es iluminadora o productiva la pretensión medular de Arendt de distinguir la acción del trabajo y la labor para situarla en el centro de su pensamiento político".[6]

En ese sentido, asimila dichos acontecimientos históricos a modo de pretexto para sugerir que la fundación de un espacio de convivencia y su correspondiente revolución no tienen necesidad de la violencia, pero con frecuencia ésta se utiliza para establecer ese acto fundacional en el cual se acuerdan nuevas formas de convivencia y relacionabilidad política. No obstante, Hanna Arendt enfatiza que, tanto en la explicación de los orígenes de la sociabilidad humana como en la teoría del estado de naturaleza, subyace el problema de la violencia. Pero, antes de abordar el sentido político de las revoluciones modernas, ella evidencia que el término "revolución",

---

ritu y el tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 453-495, en el que se cita a más de 500 autores con sus variados estudios sobre la pensadora judía, únicamente en el periodo de 1951 a 2001, año en el que se publica la obra citada. Sin contar las revistas dedicadas. Es de llamar la atención este elemento para considerar que, en la primera década del presente siglo, su difusión en diversas lenguas y espacios académicos ha despertado mucho más el interés y, por ello mismo, la reconstrucción sintética y abordaje exhaustivo de sus obras y comentarios cada vez se vuelve prácticamente imposible.

[4] Hannah Arendt, *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza Editorial, 2006.

[5] Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 112-121; Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt y la revolución", en AA. VV., *op. cit.,* pp. 99-116; S. Forti, *op. cit.,* pp. 283-317.

[6] F. Birulés, *op. cit.,* p. 112.

que significa un movimiento recurrente, cíclico, fue puesto en escena por aquellos hombres que "no fueron en absoluto partidarios de las novedades, de un *novus ordo saeclorum* [*sic*], y que esta falta de disposición de novedad todavía resuena en la misma palabra [...] un término antiguo que sólo poco a poco fue adquiriendo su nuevo significado".[7] En sus orígenes, posee como telón de fondo la astronomía y alcanzó una importancia creciente gracias a la obra de Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes.* En este momento histórico, la palabra "revolución" designaba el movimiento rotatorio de los cuerpos celestes, regidos por leyes ajenas a cualquier influencia humana, otorgando el sentido al término de necesidad.

Las revoluciones, en concreto aquellas que buscan instaurar los valores modernos, no son simples cambios, "apenas tienen nada en común con la *mutatio rerum* de la historia romana, o con la στάσις, la lucha civil que perturbaba la vida de las polis griegas. No pueden ser identificadas con la μετάβολαι de Platón, es decir, la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni con la πολιτειῶν ἀνακύκλησις de Polibio, o sea, el ciclo ordenado y recurrente dentro del cual transcurren los asuntos humanos.[8]

Por estas especificaciones de la autora, se determina que el pensamiento en la antigüedad estaba muy familiarizado con el cambio político y la violencia que lo acompañaba, pero que ninguno de ellos daba lugar a una realidad completamente nueva. Además, ella misma reconocía la motivación económica que había como trasfondo; es decir, esta última se consideraba a modo de causa por la cual una revolución se gestaba, siendo que el poder político se limitaba a seguir al poder económico y éste era la fuerza motriz de las luchas políticas.[9] Ése es uno de los procesos que permitió la transformación semántica del término; a decir de Octavio Paz:

> Revolución es una idea que contiene la idea de tiempo cíclico y, en consecuencia, la de regularidad y repetición de los cambios. Pero la aceptación moderna no designa la vuelta eterna, el movimiento circular de los mundos y de los astros, sino el cambio brusco y definitivo, el tiempo cíclico se rompe y un nuevo tiempo comienza [...] un haz de creencias nuevas: preeminencia del futuro, creencia en el progreso continuo y en la perfectibilidad de la especie, racionalismo, descrédito de la tradición y la autoridad, humanismo.[10]

[7] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 55.

[8] *Ibidem,* pp. 25-26.

[9] *Ibidem*, p. 27.

[10] Octavio Paz, *Corriente alterna,* México, Siglo XXI, 1981, p. 151, en F. Birulés, *op. cit.,* p. 114.

Por ello, el hecho de que el derrocamiento de un gobierno se gestara a manos de una porción de ilustrados, en el caso de México, para constituir una oligarquía, y se llevara a cabo a manos de los pobres, para devenir una democracia, comenzó cuando los hombres dudaron de que la pobreza fuera natural y querida por Dios, siendo inevitable la distinción de que unos pocos, como resultado de las situaciones históricas, la fuerza o el fraude, habían logrado librarse de la necesidad, mientras que la multitud, trabajadora y empobrecida, era fuente de su comodidad y riqueza. La sangre y la violencia no se hicieron esperar, pero sí la política. Con tal estrategia, se pretendía interrumpir el proceso de injusticia, aunque sólo se logró irrumpir un fragmento del devenir de la historia para continuar con una prolongación perversa y ampliada a otros sectores de la población.

Debido a lo anterior, la pensadora se propone, en orden a su teoría política, definir la noción de revolución en relación con los conceptos de libertad y poder, puesto que las revoluciones mismas tenían como principal objetivo establecer un "nuevo comienzo", con independencia de que sus actores podrían saber si su meta podía devenir éxito o fracaso, pero actuaban, de manera implícita, en orden a gestar un espacio para el ejercicio del poder. No obstante, para conseguirlo, Arendt "debe moverse tanto en el plano de la redefinición conceptual como sobre el de la crítica a otras concepciones del cambio histórico y de revolución. Su aproximación debe romper tanto con el paradigma continuista, en sus múltiples versiones, como con el mito de la violencia revolucionaria creadora".[11]

Entonces, la autora excluye que la revolución sea, fundamentalmente, violenta. Ésta, la violencia, se presenta engañosa en la política; es decir, el ámbito del poder no puede constituirse por medio de la violencia, porque implica la fuerza requerida para la transformación de la naturaleza, pero las acciones humanas, donde la política se manifiesta, escapan a la naturaleza y son un artificio construido a partir de las acciones y del ejercicio de la libertad; esto es, la política se integra a partir de la concertación, el acuerdo y el diálogo interhumano.

En efecto, las revoluciones han exaltado la violencia como el medio privilegiado para gestar un orden nuevo; sin embargo, tal "orden nuevo" reproduce y continúa con la violencia por otros medios. Así, la violencia, en el pensamiento arendtiano, no se instala como punto de partida de las revoluciones, de las transformaciones radicales de los espacios de aparición y reconocimiento interhumano, porque éstos dependerían de que la violencia permaneciera para garantizar su cometido. Las formas tradicionales de considerar la violencia como medio de articulación en los asuntos humanos sientan las condiciones para su legitimación y naturalización, pues,

[11] S. Forti, *op. cit.,* p. 288.

cuando la violencia incide en las relaciones morales, es necesario no sólo evaluarla en sentido negativo, sino someterla al examen que surge de los medios para juzgarla, y con ella, a las revoluciones. De ese modo, la revolución que determina a la violencia como medio puro para alcanzar fines es ilusoria e insuficiente, pues, si se valora la violencia como medio, orientado a fines a los que ésta sirve, quedaría la interrogante de si la violencia misma, sin referencia a los fines o a su medialidad, es legítima. Es decir, la violencia puede quedar justificada, normalizada, aceptada y reproducida debido a la grandeza de los fines a los cuales sirve. Como en el caso de las revoluciones de la primera mitad del siglo XX donde, con la finalidad de liberar al pueblo de la opresión déspota de los gobernantes, se tomaron las armas y, con base en la fuerza, el fuego y la sangre lograron transformar las condiciones de algunas personas, pero no erigieron espacios de reconocimiento interhumano en los territorios donde las revoluciones tuvieron lugar, puesto que, en la actualidad, las condiciones políticas continúan acaparadas por un grupúsculo de metaciudadanos, de cuya libertad el resto de la comunidad se esclaviza, de su posibilidad efectiva de deliberación pública el resto de la comunidad las repite y de la discusión y debate público, el resto de la comunidad sólo y únicamente espera. Por ello, en la consideración arendtiana de la violencia, ésta es descartada en su relación de medio para no legitimarla de acuerdo con las finalidades que pueden conseguirse con la violencia misma y, legitimándola, se normaliza y reproduce.

Desde y con los planteamientos arendtianos, se afirma que los fenómenos revolucionarios no son ni el instrumento ni las etapas necesarias para llegar a la libertad, ni aun cuando la libertad se piense desde "la perspectiva hegeliana de la autorrealización del espíritu o en la marxista de la superación de las contradicciones latentes en las relaciones económicas",[12] pues libertad y liberación no se identifican: la segunda puede ser una condición de la primera, pero "de ningún modo conduce directamente a ella".[13] Desde esta puntualización, es factible comprender, a partir de la teoría política, por qué, a pesar de tanto esfuerzo, sacrificio, donación y buena voluntad de muchos actores políticos y revolucionarios mexicanos, se diluye su esfuerzo y termina adhiriéndose a aquellos mecanismos contra los cuales dirigieron su resistencia, puesto que, de la lucha por la pobreza, ha surgido el enriquecimiento inmoral de algunas muy pocas familias; del esfuerzo por construir el poder desde los muchos, han sido los mismos de siempre quienes aparecen en las curules; los apellidos de las familias que ayer mataron a revolucionarios no son otros que los que hoy develan sus

[12] *Idem*.
[13] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 37.

estatuas, monumentos y memoriales; de las voces opacadas de ayer, hoy sólo se escuchan las mismas palabras que resuenan con monotonía política.

En Arendt, la libertad remite a la revolución, sea porque el suceso revolucionario no está necesitado ni determinado de manera fatalista por fuerzas históricas, sea porque las fuerzas históricas se hipostasian en la libertad, pero no en cuanto liberación de la necesidad, sino como capacidad para participar en un nuevo espacio político. La libertad en Hanna Arendt no se orienta por una jerarquía axiológica, puesto que el *corpus* de derechos y libertades que, por costumbre, son subsumidos en tal categoría son condiciones netamente —claro está que importantes e inviolables— de la libertad, que tampoco es libertad como autodeterminación; es decir, para Arendt, la libertad no lo es en su vertiente negativa ni positiva; tampoco es un acto de voluntad, no le pertenece a un sujeto individual ni colectivo, sino que aparece en la relación plural entre los seres humanos cuando éstos se presentan juntos en la vida pública. La libertad se realiza cuando las personas tienen la posibilidad de aparecer y de distinguirse en un espacio de pares por medio de la palabra y la acción, siendo la esfera de lo público, el ámbito del estar juntos, el espacio de la política, del mundo común, de aquello que está "entre" los seres humanos. La libertad es una posibilidad no limitada a un tiempo o a un espacio preciso, sino la posibilidad de irrupción e interrupción de la continuidad de la historia. La libertad es radicalmente una acción revolucionaria en cuanto transformadora, puesto que se orienta a liberar del dominio, no de la necesidad que nos ancla en la tierra.

La libertad heredada por nuestras revoluciones dista de esta noción, pues sólo ha conseguido una democracia de masas en donde los ciudadanos son libres negativamente: libertad de delegar, de ser representado por los grandes partidos políticos, por las instituciones, por las burocracias y los grandes grupos de interés. A pesar de que la experiencia de libertad se ha desarrollado en sentido inverso a lo considerado por Arendt y que nuestras revoluciones han consolidado las formas tradicionales de relación y comprensión política, "al igual que alguien que se mantiene encima de una nave trepándose a lo alto de un mástil que se está derrumbando. Pero desde allí, tiene la oportunidad de dar una señal de rescate".[14]

Memento libertatis

Al final de la obra, Arendt recuerda a Sófocles, en *Edipo en Colona,* y piensa sobre ello qué "hacia posible que los hombres corrientes, jóvenes y

[14] Walter Benjamin, en una carta a Gerhard Scholem del 17 de abril de 1931, en H. Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", p. 180.

viejos, pudieran soportar la carga de la vida: era la *polis*, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida: τόν βίον λαμπρόν ποιεέσθαι".[15] De frente a los resultados de nuestra revolución, en la cual los primeros avances espontáneos de justicia y libertad fueron reprimidos por una élite revolucionaria que se hizo del poder y luego por los conservadores que lo recuperaron, no se ha impedido que aún persistan los recuerdos de la "felicidad pública" que brota cuando las personas libres e iguales actúan en forma conjunta. Dicha felicidad fue conocida en los ejidos y municipalidades de la época inmediata a la revolución; sin embargo, tal encanto fue disolviéndose hacia el establecimiento, consolidación y esclerosis de los partidos políticos como representación de la moderna democracia de masas. La infantilización política de la ciudadanía y la despolitización de los espacios públicos transformados en espectáculos de entretenimiento representan un peligro para la libertad en el mundo actual.

Por ello, la libertad se ubica, en el planteamiento de la filósofa de Hannover, en el centro de gravedad de todas las revoluciones y su centralidad le ha impedido articularse de modo abierto en el discurso político de la modernidad y ha facilitado que los acontecimientos revolucionarios se hayan recibido, recordado y pensado de manera distorsionada, sea por los teóricos políticos, por el sentido común de la política o por los propios revolucionarios. Pero esta confusión no es gratuita; se debe fundamentalmente a la exigencia de Arendt de desplazarlas a un nuevo contexto estructural donde se articule la idea de la libertad política con el pensamiento político de la modernidad, el cual "ignora la propia política y es, por lo tanto, incapaz de articular una idea de libertad política".[16] Esto resulta una aporía primordial, puesto que su diagnóstico de la modernidad se establece en una "pérdida del mundo"; es decir, de un menoscabo de los espacios comunes compartidos entre los hombres para aislarse primero en su razón, luego en la reducción de los espacios privados de la pluralidad concomitante de la condición humana; en otras palabras, la alienación del mundo se vuelve más peligrosa que la propia deshumanización producto del progresivo desarrollo de la razón instrumental y de la organización técnico-científica de la sociedad.

> Y en efecto, entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema pue-

[15] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 388.
[16] A. Wellmer, *op. cit.,* p. 102.

> de resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera material lo dado y cree que la naturaleza es "un inmenso tejido en que podemos cortar lo que deseemos para recogerlo a nuestro gusto"; su ecuación de inteligencia con ingeniosidad, es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como "el primer paso… hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente"; por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción.[17]

La respuesta que puede dar frente a las exigencias de nuestro tiempo bien caracterizado por la descripción anterior, subsume a la gente en un proceso que termina en sí mismo. Parece que los seres humanos corrientes, sumidos en las exigencias del *homo faber,* distan mucho de la posibilidad efectiva de realizar ejercicios y prácticas de libertad, pero sobre todo de construir esferas de reconocimiento interhumano, ya que siempre están mediadas por la interpelación constante de los "valores" de la Época Moderna arendtiana. La asimilación irreflexiva a la naturaleza y a la historia, en la cual está sumergido el hombre posrevolucionario, lo destina a un proceso infinito sin alcanzar jamás un *telos* inherente ni aproximarse a idea predeterminada alguna.

Además, este cambio de mentalidad se agudiza por haber quedado desprovisto de aquellas medidas que preceden al proceso de fabricación, ilustrado por el moderno interés en la cosa que ha sido sustituida por la atención hacia su proceso de fabricación, y se ha producido una separación de pensamiento y conocimiento, "de modo que nos hemos convertido en seres irreflexivos, a merced de cualquier artefacto técnico posible, por más mortífero y destructor que sea".[18]

Pérdida de la artificialidad y también de lo que podemos denominar como sensación de mundo, lo que establece una desconfianza hacia el mundo abierto, común y compartido. De esta forma, se "reemplazó el principio de utilidad, que todavía suponía un mundo de objetos de uso en el que moverse, por el "principio de máxima felicidad", que entraña una valoración del proceso de producción no tanto por la cosa producida y su uso, sino por su "producción de un algo más". La felicidad, esto es, el grado de dolor y placer experimentado en la fabricación o consumo de las cosas, es el patrón empleado para valorar el proceso".[19]

Por lo anterior, la libertad se encuentra en una encrucijada en la cual parece no tener salida. Parece que no hay salida cuando la sociabilidad humana se restringe a las exigencias de la nuda vida, en términos de

[17] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 325.
[18] F. Birulés, *op. cit.,* p. 148.
[19] *Ibidem*, p. 149.

Agamben,[20] a la dependencia económica, a la búsqueda constante de los elementos necesarios para supervivir. Habitación, alimentación, vestido, salud, entretenimiento elementos circunstanciales que han permitido que lo privado haya dejado de ser el ámbito clásicamente considerado como tal, por oposición a lo político, "el pensamiento que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino "economía nacional", pues la sociedad está conformada por un conjunto de familias económicamente organizadas, como si de una familia suprahumana se tratara, y su forma de organización es la nación. La culminación de este desarrollo híbrido es el estado de bienestar, una contradicción en sus propios términos".[21]

Ante tal situación, el *memento libertatis* se crea como una protesta filosófica y política contra la incompetencia vital de una racionalidad estrictamente referida a los hechos productivos y a las formas de subsistencia. La continuidad de esta mirada consigue una tensión única que va configurándose al principio de su desarrollo como una peculiar estrategia defensiva y de resistencia frente a la modernidad descrita, poco propicia a una autocrítica de sus carencias práctico-vitales. El sentido histórico dejado por la modernidad de un progreso sin freno, ilimitado, desarraiga del futuro por cuanto destruye las ilusiones y despoja las cosas existentes de la única atmósfera en la que puede vivirse, se consolida en un presente carente de compromisos, atado a la mirada corta, débil, incapaz de dejar una huella que vaya más allá de la inmediatez utilitarista.

El *memento libertatis* no se entiende si no es por la posibilidad esencial de una radical insatisfacción por lo que hay, por la construcción histórica que se ha recibido y se heredará, por esa insatisfacción por este mundo tal como viene dado. Esa experiencia de la radical insuficiencia de este mundo, como radical libertad de las ataduras, aparentemente ineluctables, que lo conforman. No defender esa posibilidad de apertura al abismo frente a un mundo, a una historia, a un contexto que pretende negar y circunscribir la libertad a lo que alcance los bolsillos es forzar al hombre a contentarse con el pasado. Pues, "al imponer innumerables y variadas normas que tienden a 'normalizar', a uniformizar, la acción espontánea queda excluida y, con ello, la distinción y la diferencia sólo parecen poderse [*sic*] dar en el ámbito íntimo del individuo".[22]

Como el *centro está en todas partes y la circunferencia en ningún lado*, la apertura de un mundo compartido se define como una ruptura, como irrupción con el *continuum* de la historia, como un inicio radicalmente

[20] Giorgio Agamben, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 151-171.

[21] F. Birulés, *op. cit.,* p. 150.

[22] *Idem*.

nuevo. Así, la libertad política y pública es un espacio infinito es "el fulgir de una luz en la que durante unos momentos históricos la vida de las criaturas 'brilla' y se abre sobre un mundo público en el que los actores pueden dejarse ver en su irreductible individualidad y, actuando juntos, iniciar algo nuevo".[23] Desde las marginales y de las extrañas experiencias de vida, la apertura al mundo como libertad se extiende a los demás, es así como la libertad se ejerce no como libertad positiva ni negativa, sino como apertura radical e irruptora de acciones que están por venir; es una práctica como confianza, coraje, humor, astucia y firmeza la que implica la acción libre retrospectivamente en la lejanía de los tiempos. Pues, a decir de la segunda tesis de Benjamin, la acción libre será practicada sin hacer los distingos entre grandes y pequeños, pudientes y pobres, sino que cuenta con la verdad de actuar en orden de que nada de lo que haga en la historia se pierda.[24]

A cien años del movimiento de la Independencia y doscientos de la Revolución mexicanas, parece que las motivaciones que les dieron lugar están lejos; con ello, no se pretende negar el valor de los logros, sino sólo resaltar su costo y enfatizar en las ilusiones de desarrollo en los distintos ámbitos de la realidad mexicana en "donde confluyen asalariados privilegiados, universitarios progresistas y buenas conciencias revolucionarias",[25] así como empresarios en bicicleta oprimidos, campesinos, reaccionarios, los atropellados por el progreso industrial, político e ideológico. Estos movimientos tienen sus orígenes en las andanzas primero a pie y luego a caballo, pero terminaron pretendiendo viajar en el tren autoritario, elitista y déspota de un nacionalismo revolucionario, atropellando a los peatones, ciclistas y automovilistas, sin dejar de exprimir tanto a unos como a otros.[26] La Revolución mexicana busca saltar del caballo al tren y de éste al automóvil de lujo; saltos que son responsables de la esclerótica pirámide estatal de intereses económicos, administrativos, sindicales y corporativos.

En este sentido, la clara y abierta herencia revolucionaria fueron los intereses, pero no en sentido arendtiano, sino los intereses del poder económico. Es decir, Arendt, quien retoma a los romanos, empleaba la expresión "vivir" y "estar entre los hombres" con el *inter homines esse* para orientar la comprensión a la vida política del ser humano, pero lo que efectivamente permite establecer el "entre" (*inter*) entre los hombres es la libertad y la palabra compartida, pues "la acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación

[23] A. Wellmer, *op. cit.,* p. 103.

[24] *Cfr.* W. Benjamin, "Sobre el concepto de la historia", en *Obras*, vol. 2, Madrid, Eudeba, 2008, p. 306.

[25] Roger Bartra, *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición democrática*, México, Debate, 2009, p. 87.

[26] *Cfr. ibidem*, p. 90.

del agente aunque su contenido sea exclusivamente 'objetivo', *interesado por los asuntos humanos del mundo de cosas en que se mueven los hombres*, que físicamente se halla *entre* ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos *intereses humanos*";[27] esto es el sentido políticamente vinculante del término arendtiano que, además, señala que "dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se halla *entre las personas y, por tanto, puede relacionarlas y unirlas*".[28] Ésa es la característica política del "interés", medialidad que relaciona creando lazos políticos configurados por medio de la palabra y el ejercicio de la libertad; ese entremedio intangible deja mayor consistencia semántica en la historia, puesto que cimienta la trama de las relaciones humanas. Por el contrario, el "interés", comúnmente considerado, se basa también en una mediación, pero ésta se caracteriza por lo tangible de su vínculo; concreción y objetividad material, rendimiento y utilidad, son formas en las cuales se muestra esta mediación del "interés" de la edad moderna y que se instituye como la ligadura privilegiada entre los seres humanos. El error de este modo de materialismo relacional es pasar por alto el hecho inevitable de que los seres humanos se manifiestan como personas, distintas y únicos seres humanos, incluso cuando se concentran por entero en alcanzar un objetivo material. "Prescindir de esta revelación, si es que pudiera hacerse, significaría transformar a los hombres en algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio".[29]

Por tanto, el interés políticamente considerado se integra por la trama de las relaciones humanas, por el discurso que revela a quien lo expresa y el establecimiento de un nuevo comienzo por medio de la acción, que consolida la trama de la cual surge y nunca termina, porque siempre está abierta a un amplio campo semántico. Por el contrario, el interés "impolítico" —así podría llamarse— está constituido por una trama de relaciones de conveniencia donde el carácter discursivo se realiza en función del rendimiento y la utilidad, desde un carácter estratégico, que consolida una relación de utilidad individual solipsista, pero no la trama de la cual se inicia; de esa forma, no comienza un nuevo proceso significativo, sino que se bifurca en un proceso cuyo única finalidad es el proceso en sí mismo considerado.

El tesoro obstruido por la revolución: para concluir

El esfuerzo por realizar una acción libre no está exento de paradojas, aporías y contradicciones. En esta orientación, es una práctica confia-

[27] H. Arendt, *La condición humana,* p. 211. Las cursivas son mías.
[28] *Idem*. Las cursivas son mías.
[29] *Ibidem*, p. 212.

da en el otro, impregnada de esfuerzo y humor, astucia y firmeza, sobre todo para construir un modo de vida que está por venir. Es una exigencia ante las condiciones económicas y sociales que buscan imponer el ritmo, la forma y la magnitud de las actividades humanas; no obstante, hay una posibilidad de irrupción de estos procesos narrativos, históricos y macrosociales que permiten configurar formas alternativas en las que pueda encontrarse un rostro distinto de la existencia humana.

Las condiciones históricas actuales se muestran en un hibridaje en el cual las antiguas nociones de espacio público y privado quedaron desdibujadas; un ámbito en el que la antigua experiencia de libertad, en cuanto expresión de la palabra y la acción, quedó profundamente trastornada al implantarse en el centro de todos los criterios las meras exigencias de la vida sin más. Así, la libertad no tiene sentido sin la igualdad de oportunidades. Ésta ya no apunta a consolidar relaciones entre pares en la política, sino que se vincula al hecho de que la sociedad espera de cada uno de sus integrantes un cierto tipo de relación consigo mismo, con los demás y con las instituciones. Así, la libertad viene de modo progresivo por conducta, y la acción por normalidad y conformidad con lo esperado por la sociedad. Esta irrupción de libertades reguladas, identidades diseñadas, acciones controladas y palabras enseñadas ha implicado una transformación de signo en su valoración con la naturaleza. La vida, en su sentido más elemental y biológico, se ha quedado en el mundo con su proceso circular y de monótona repetición, dando lugar al crecimiento artificial de lo más natural en el mundo y en el hombre. Esta consideración atrofia inevitable e innegablemente lo político y la propia autocomprensión humana.

A pesar de eso, la misma época que permite estas construcciones y desastres también gestó la experiencia de la revolución, aquellos momentos en los cuales la vida, en su carácter biológico, no era el valor más importante, sino que se replegaba para desplegar formas alternativas de comprensión y acción del hombre y del mundo. Sí; el mundo es un lugar inhóspito a las necesidades humanas cuando se desarrolla con violencia y se le empuja hacia un lugar donde no existe alguna pertenencia, pero "Heidegger no tiene razón: el hombre no está 'arrojado al mundo'; si estamos arrojados, estamos arrojados a la tierra, igual que los animales. En el mundo, precisamente el hombre es dirigido, no arrojado, precisamente allí se establece su continuidad y se revela su pertenencia. ¡ Ay de nosotros si somos arrojados al mundo!"[30]

La situación actual es desesperanzadora, pero la desesperanza tiene la certeza de que ninguna experiencia la hace tambalear; por el contra-

[30] H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973,* Cuaderno XXI, [68], agosto de 1955, Barcelona, Herder, 2006, p. 533.

rio, la agudiza. Por ello, y desde Arendt, no se anhela rescatar lo mejor de otras épocas, sea ésta la griega de Pericles, la romana de Polibio o la mexicana de Lázaro Cárdenas, sino que pretende la irrupción del otro por medio de la palabra y de la acción, a modo de un carácter natal de los seres humanos, por esa capacidad de hacer aparecer lo imprevisto, pero sí prefigurado, por el milagro radical de la acción que sólo los hombres libres han podido y pueden hacer. Por ello, aunque el tiempo donde comenzó el desastre fue la época moderna, fue en ella donde se extravió el tesoro que le daba sentido. Cabe decir que las acciones impredecibles, la capacidad de actuar concertadamente y la generación del poder no garantizan más felicidad, dicha o libertad, pero sí permiten una mayor apertura al mundo, al otro, una novedosa exposición a lo nuevo impregnado de un carácter riesgoso de una acción sin resplandor ni gloria, pero orientado a una reconciliación tranquila de lo que la acción traerá consigo; una inseguridad e incertidumbre que se desprende de lo novedoso que está exento de la normalización, regulación, conducción y conformación.

Nuestras luchas de independencia y revolución han mostrado que es posible pavimentar nuestra historia de un espacio inédito donde aparecieron, por un breve tiempo, la libertad pública y la acción y, por ello mismo, se determina como el tesoro perdido y encontrado en sus narraciones e historias, que nos señalan que "la política no es una necesidad de la naturaleza humana, sino sólo una posibilidad ocasionalmente realizada. El objeto de la política está vinculada a esta preocupación por el mundo (*amor mundi*) y, por ello, los gestos de estabilizar la convivencia de seres perecederos de una comunidad plural".[31] De manera semejante en la que los revolucionarios reconocían que la ruptura en la tradición y en la pérdida de autoridad que se dio en sus vidas era irreparable y debían descubrir nuevas formas de tratar con su historia, con su biografía, con su vida, su tesoro se presenta como si fuera "un ladrón junto a la carretera que realiza un ataque armado y exonera a un holgazán de sus convicciones".

[31] F. Birulés, "Prólogo", en *ibidem,* p. XXI.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA FRENTE A LA REVOLUCIÓN AMERICANA

Juan Carlos Orejudo Pedrosa*

RESUMEN: En este ensayo, analizaremos los conceptos de acción y de revolución en el contexto del pensamiento político de Hannah Arendt. Su concepción de lo político como espacio público de aparición donde los hombres actúan en común es una noción que los griegos nos han transmitido y que la filósofa judía utilizará para entender el concepto de "revolución" en el sentido moderno, como nuevo comienzo de la historia y fundación de la libertad. Estudiaremos las dos revoluciones que, para Arendt, han determinado el pensamiento político moderno y la historia moderna: la "Revolución francesa" y la "Revolución americana".

ABSTRACT: In this essay, we will analize the concepts of Action and Revolution in Hannah Arendt's political thought. Her views on politics as a public sphere where human beings appear in order to act all together is a notion that brings us back to the Ancient Greeks and Hannah Arendt will use it so as to understand the term "Revolution" in the modern sense: a new beginning in Human History and the foundation of liberty. Hannah Arendt focuses on the two main modern revolutions in modern history and political thought: "The French Revolution" and the "American Revolution".

* Unidad de Ciencia Política, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Palabras clave:
Filosofía política, libertad.

Key words:
Philosophical politics, liberty.

En este ensayo, nos proponemos analizar el concepto "revolución" en Hannah Arendt en relación con su teoría de la "acción humana", tal como la autora la plantea en su obra titulada *La condición humana* (1958). El concepto de revolución, utilizado para describir diferentes fenómenos históricos y sociales (Revolución industrial, científica, tecnológica, etc.), será estudiado en su sentido específicamente político, según es esbozado por Arendt en su análisis de las revoluciones modernas. En su obra *Sobre la revolución,* la filósofa se concentra en las dos revoluciones que han determinado el pensamiento político moderno y el sentido de la historia moderna: la francesa y la americana. A diferencia de las guerras, las revoluciones son propias de la Edad Moderna,[1] y por tanto, el concepto de "revolución"[2] como lo absolutamente nuevo que irrumpe en la historia es clave y la pensadora lo aplica para definir el concepto de libertad en un sentido moderno:

[1] *Vid.* Hannah Arendt, "Introducción: guerra y revolución", en *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza, 2004, p. 12: "Desde un punto de vista histórico, la guerra es tan antigua como la historia del hombre, en tanto que la revolución, en sentido estricto, no existió con anterioridad a la Edad Moderna; de todos los fenómenos políticos más importantes, la revolución es uno de los recientes. En contraste con la revolución, el propósito de la guerra tuvo que ver en raras ocasiones con la idea de libertad y, aunque es cierto que las insurrecciones armadas contra un invasor extranjero han despertado a menudo el sentimiento de que constituían una causa sagrada, no por ello han sido consideradas, ni en la teoría ni en la práctica, como las únicas guerras justas". *Vid.*, también, Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Barcelona, Gedisa, 2000; Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones,* Madrid, Alianza, 1985; Pierre Hassner, "Guerra y paz", en Phillipe Raynaud y Stéphane Rials [eds.], *Diccionario Akal de filosofía política,* Madrid, Ediciones Akal, 2001, pp. 337-348.

[2] Nos centraremos en las revoluciones francesa y americana; no obstante, Hannah Arendt reconoce en su obra el valor político de otras que han marcado el siglo xx. "El gran acontecimiento de esos años será para ella el levantamiento húngaro de 1956, el cual ofrece el ejemplo de una verdadera revolución, no promovido desde arriba, sino surgido de la acción espontánea del pueblo mismo. La segunda edición revisada de *Los orígenes* (1958) y el *Ensayo sobre la revolución* insistirán en esta breve apertura de la historia que ve resurgir la tradición 'escondida' de los consejos". *Vid.* André Enégren, *La pensé politique de Hannah Arendt,* París, puf, 1984, p. 20.

> El concepto moderno de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII. Antes de que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenía ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar [...] Por lo que se refiere a su trama, se trataba, incuestionablemente, de la entrada en escena de la libertad: en 1793, cuatro años después del comienzo de la Revolución francesa, en una época en la que Robespierre todavía podía definir su gobierno como el "despotismo de la libertad" sin miedo a ser acusado de espíritu paradójico, Condorcet expuso en forma resumida lo que todo el mundo sabía: "La palabra *revolucionario* puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad". El hecho de que las revoluciones suponían el comienzo de una nueva era completamente nueva ya había sido oficialmente confirmado anteriormente con el establecimiento del calendario revolucionario, en el cual el año de la ejecución del rey y de la proclamación de la república era considerado el año uno.[3]

En el sentido moderno, el concepto de revolución como nuevo comienzo de la historia de la humanidad a partir de un acontecimiento único y nunca visto antes, se ha asociado de manera inequívoca con la "Revolución francesa", de tal forma que ésta se ha convertido en el modelo de todas las revoluciones modernas cuyo fin propuesto es la libertad y la emancipación; no obstante, la Revolución francesa no sólo dio lugar a una nueva "Declaración de Derechos", sino que implicó la caída del "antiguo régimen", es decir, una ruptura radical con el pasado y los valores de la tradición. Hannah Arendt se propondrá desmontar este mito de la Revolución francesa como inicio absoluto de la historia y de la modernidad.[4] Según esta autora, la verdadera revolución es la que ocurrió

[3] H. Arendt, *op. cit.,* p. 36.

[4] Hans Robert Jauss describe con estas palabras el mito moderno del comienzo que representó la Revolución francesa como búsqueda de la novedad sin precedentes y principio absoluto de la historia: "Si hay un suceso de la historia que se preste eminentemente a testimoniar la formación de los mitos del comienzo en la era de la Ilustración, ése es la revolución de 1789 en la conciencia epocal de sus actores y contemporáneos. Sin embargo, este incontestable cambio de época ha sido recibido y celebrado en realidad como cumplimiento del deseo de un nuevo comienzo de la historia, como acto fundamental de una sociedad de libres e iguales. Eso es lo que indica ante todo la historia del concepto de revolución. Cuando llegó la noticia del asalto a la Bastilla y el rey sorprendido exclamó: '¡Es una revuelta!', contestó el ayuda de cámara: '¡no, Sire, es una revolución!' Esta famosa anécdota supone que el acontecimiento no podía ser considerado sólo como una sublevación dentro del antiguo orden. Ahora, un nuevo poder exigía cambiar totalmente el orden existente, desde la acción política al resto de las instituciones de la sociedad, con un cambio de dirección que no permitiese un regreso al punto de partida, como en el antiguo modelo del círculo de las instituciones. La palabra "revolución", desde el comienzo de la modernidad, va despren-

en América, la Revolución americana de 1776, anterior a la francesa de 1789. Ambas revoluciones, como sostiene Habermas, se basan en el derecho natural (moderno);[5] sin embargo, dieron lugar a interpretaciones muy diferentes de la historia y del derecho natural. De acuerdo con Habermas, el derecho natural de los antiguos no es el germen de las revoluciones, sino, concretamente, el derecho natural moderno que, por su carácter formal y racional, dio lugar a unas revoluciones de carácter burgués, las cuales desplazaron las virtudes cívicas de los antiguos en favor del principio de utilidad y de interés privado de los individuos.[6] En este sentido, la Revolución francesa constituye el origen histórico del individualismo moderno, como sostiene Louis Dumont.[7] En este ensayo, examinaremos el concepto de "revolución" en Hannah Arendt, y en concreto, en

diéndose de su origen astronómico, contradice ahora toda experiencia natural del tiempo como retorno a lo igual e inaugura su papel moderno, preñado de historia. Nombra un suceso inicial que abre un nuevo horizonte de expectativas y se reconoce retrospectivamente cuando se comprueba lo que tuvo que suceder para dar al curso de la historia una nueva dirección irreversible". *Vid.* H. R. Jauss, "Los mitos del comienzo: una oculta nostalgia de la Ilustración", en *La transformación de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética,* Madrid, Visor, 1995, pp. 49-50.

[5] Jürgen Habermas, "Derecho natural y revolución", en *Teoría y praxis,* México, REI, 1993, p. 87: "La 'evolución del derecho natural' fue el concepto filosófico que la revolución se formó de sí misma tan pronto como fue conceptualizada *como* revolución —en la separación de las colonias americanas de la madre patria y, sobre todo, en la caída del *Ancien Régime*—".

[6] *Ibidem,* pp. 88-89: "La apelación al derecho natural clásico no era revolucionaria; la apelación al moderno ha llegado a serlo […] Nos ocuparemos, más bien, de la conexión inmanente del derecho natural moderno con la revolución burguesa. Mientras que, según el derecho natural clásico, las normas del actuar conforme a la moral y al derecho están orientadas por igual por lo que hace al contenido en la vida buena del ciudadano, y esto significa virtuosa, en cambio, el derecho formal de la Edad Moderna está desligado del catálogo de deberes de un orden vital material, sea éste de la ciudad o de la posición social. Este derecho autoriza, más bien, una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas de maximalización de utilidades".

[7] Louis Dumont, *Essais sur l'Individualisme,* París, Seuil, 1983, p. 102: "La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano adoptada por la Asamblea constituyente en el verano de 1789 marca en un sentido el triunfo del individuo. Había sido precedida por proclamaciones semejantes en varios Estados Unidos de América, pero fue la primera en ser considerada como fundamento de la constitución de una gran nación, impuesta a un monarca reticente por la manifestación popular, y propuesta como ejemplo a Europa y al mundo". *Vid.*, también, Luc Ferry y Alain Renaut, *68-86 L'itinéraire de l'´individu,* París, Gallimard, 1987, pp. 30-31: "Es durante la Revolución francesa que el individualismo aparece súbitamente en la escena política. Esta brusca aparición remite a una génesis anterior a la revolución [...] El individualismo se traduce como una revuelta de los individuos contra la *jerarquía* en nombre de la *igualdad*. En esta primera vertiente, el individualismo se confunde con este proceso de igualdad de las condiciones que Tocqueville designa con el nombre de democracia".

relación con las dos revoluciones (la americana y la francesa) que abrieron espacio a las dos primeras declaraciones de los derechos humanos.

Los derechos humanos proclamados en un momento determinado de la historia —durante la Revolución francesa— pretenden expresar valores universales que van más allá de la historia y de las particularidades de los pueblos, con el fin de abrazar a toda la humanidad. En un momento concreto de la historia, 1789, el pueblo francés proclama los derechos universales del hombre, los cuales, haciendo abstracción de todas las diferencias entre hombres y pueblos, promulgan la igualdad fundamental de todos los hombres ante la ley, lo cual implica formalmente que todos nacen libres e iguales. El primer artículo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789-1791) afirma: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos".[8] Norberto Bobbio señala el punto central del debate sobre los derechos humanos, los cuales, debido a su carácter universal, advierten la preeminencia de la "razón" sobre la "historia":

> En realidad los hombres no nacen ni libres ni iguales. Que los hombres nazcan libres e iguales es una exigencia de la razón, no es una constatación de hecho ni un dato histórico. Es una hipótesis que permite invertir radicalmente la concepción tradicional según la cual el poder político, el poder sobre los hombres llamado *imperium,* procede de arriba abajo y no viceversa. Según el mismo Locke, esta misma hipótesis debía servir para "entender bien el poder político y derivarlo de sus orígenes". Y era, se entiende, un origen ideal y no histórico.[9]

Tal como se desprende de la declaración de los derechos humanos a raíz de la Revolución francesa en 1789, el conflicto entre la razón y la historia es decisivo para entender el concepto de revolución en Arendt. Esta autora se inspira en el primer gran crítico de la Revolución francesa, Edmund Burke, el cual reivindica contra la "razón abstracta" de los derechos humanos la supremacía de la "historia" y de los valores de la tradición. La filósofa se sitúa en la corriente antiilustrada, que desde Herder y Burke, manifiesta la preeminencia de los valores históricos frente a los principios universales de la razón ilustrada que inspiran los derechos universales del hombre de 1789, los cuales, por su amplitud y generalidad, destruyen las diferencias y particularidades de cada pueblo o nación.[10] En este ensayo,

[8] Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme,* París, Gallimard, 1989, p. I: "Art. 1°. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits". Marcel Gauchet considera que los derechos individuales proclamados por la declaración francesa de 1789 reflejan "una batalla simbólica por la legitimidad del poder". *Ibidem,* p. VI *y ss*.

[9] Norberto Bobbio, "La herencia de la Gran Revolución", en *El tiempo de los derechos,* Madrid, Sistema, 1991, p. 162.

[10] Zeev Sternell, "La revuelta contra la razón y los derechos naturales", en *Les Anti-*

exponemos la crítica de Hannah Arendt a los derechos humanos tal como fueron proclamados en 1789, para lo cual se inspiró en gran medida en la postura conservadora de Burke.

Según la historia, la polémica tuvo lugar entre Edmund Burke y Thomas Paine, dos pensadores de lengua inglesa que reaccionaron de manera totalmente opuesta a los acontecimientos que se originaron con la Revolución francesa.[11] En 1790, Burke publica sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* lo que provoca la réplica del americano Thomas Paine quien defiende en su obra *Los derechos del hombre* los principios de los derechos humanos proclamados en la Revolución francesa. La aportación más conocida de Edmund Burke es su denuncia de la filosofía de los "derechos humanos" que, por su carácter abstracto despegado de la historia real de los pueblos, conduce a la destrucción del orden tradicional de la sociedad; Burke reivindica en contra de los derechos humanos que son para él demasiado abstractos, "los derechos de los ingleses", fruto de la historia exitosa de un pueblo respetuoso con sus tradiciones y su pasado. Thomas Paine sostiene contra Burke que "la Revolución francesa tuvo precisamente el mérito de desvelar lo que permanecía latente en la Revolución inglesa (1688): el derecho de los pueblos a remodelar los regímenes políticos, a designar y a cambiar a los gobernantes". La libertad política es, a los ojos de Paine, la consecuencia natural de la aspiración de los individuos a la autonomía y sólo a la luz de los derechos del hombre pueden las libertades conquistadas en el pasado por la nación inglesa adquirir una significación universal. Por lo tanto, Francia acaba lo que América había iniciado: muestra en definitiva que, lejos de tener un fundamento trascendente, el Estado o gobierno no es sino el instrumento por el que se dan los hombres para alcanzar las metas que les sugiere la naturaleza. Por la misma razón, el pasado histórico y religioso no podía parecerle sino un obstáculo a la emancipación de los hombres: mientras Burke se esfuerza por establecer un *compromiso* entre las Luces y la tradición, Paine aboga por la completa emancipación de la "razón" frente a los "prejuicios" y sitúa la grandeza de la Revolución francesa en el hecho de que anuncia la próxima reconstrucción

---

Lumières, du XVIII *Siècles à la Guerre Froide,* París, Fayard, 2006, p. 185: "En los inicios del siglo XIX se forja un gran consenso, fundado en la crítica al racionalismo lanzado por Herder y por Burke, que impregna tanto el pensamiento alemán como el francés. Esta crítica tiene de particular que contesta la capacidad de la razón para captar lo específico de una época, de una situación, de un pueblo […] La guerra que Herder declara a la pretensión de la razón para comprender la historia y captar toda la complejidad del pensamiento humano constituye, lo hemos visto, el hilo conductor de *Otra filosofía de la historia.*

[11] *Vid.* el excelente artículo de P. Raynaud en torno de esta polémica entre Burke y Paine: Philippe Raynaud, "Revolución francesa", en *Diccionario Akal de Filosofía Política,* pp. 704-712.

del orden político sobre la base del principio de la autonomía individual.[12] ¿Es la razón o la historia lo que determina el significado de las revoluciones modernas? Para Paine, los principios de la Revolución francesa significan el triunfo definitivo de la razón sobre los prejuicios y la emancipación definitiva del hombre o la conquista de la autonomía. Hannah Arendt rechaza la valoración que Paine formula de la Revolución francesa como una continuación y culminación de todas las revoluciones anteriores, como el sentido último que ilumina todas las revoluciones de la humanidad dirigidas hacia el triunfo de la razón sobre la historia. La autora se declara partidaria de Edmund Burke y en contra de Thomas Paine:

> Recordemos que Paine utilizó el término "contrarrevolución" como respuesta a la enérgica defensa hecha por Burke de los derechos de los ingleses, garantizados por la costumbre inmemorial y la historia, frente a la novedosa idea de los derechos del hombre. Pero lo importante es que Paine, en no menor medida que Burke, se dio cuenta de que el argumento de la novedad absoluta no se pronunciaría en favor de la autenticidad y legitimidad de tales derechos, sino al contrario. No es necesario añadir que, en su planteamiento histórico, Burke estaba en lo cierto y Paine no. No existe ningún periodo de la historia al que pudiera retrotraerse la Declaración de los Derechos del Hombre. Es posible que ya antes se hubiese reconocido la igualdad de los hombres ante Dios o los Dioses, ya que este reconocimiento no es de origen cristiano, sino romano […] Pero la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud del nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos.[13]

Pueden distinguirse dos grandes críticas a los derechos humanos, tal como fueron proclamados en Francia en 1789: la conservadora de Burke y del reaccionario De Maistre, por una parte, y la marxista, por la otra. Como afirma Norberto Bobbio: "La declaración ha sido sometida desde entonces hasta hoy a dos críticas recurrentes y opuestas: ha sido acusada de excesiva abstracción por parte de reaccionarios y conservadores y de excesivo ligamen a los intereses de una clase particular por parte de Marx y de la izquierda en general".[14] Por un lado, Burke y De Maistre consideran que los derechos humanos pecan de excesiva abstracción y generalización. Los derechos del hombre representan la propuesta de fundamentar los derechos en el "Hombre", una idea abstracta que no corresponde a nada realmente y, por tanto, que está fuera del tiempo y de la historia. En

[12] *Ibidem,* p. 707.
[13] H. Arendt, *op. cit.,* pp. 60-61.
[14] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 143.

una conocida frase, De Maistre desacredita la idea abstracta de Hombre que fundamenta los nuevos derechos proclamados durante la Revolución Francesa, y por tanto, el Hombre como universal, no existe: "La Constitución de 1795, como todas sus antecesoras, está hecha para *el hombre*. Ahora bien, no existe un *hombre* en el mundo. He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera; Sé, además, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero en lo que al hombre se refiere, declaro no haberlo conocido en mi vida; si existe, es seguramente sin que yo lo sepa".[15]

Por el contrario, la crítica marxista hace hincapié en la falta de universalidad de los derechos humanos; es decir, en su carácter concreto e histórico:

> La crítica opuesta, según la cual la Declaración, antes que ser demasiado abstracta, era en cambio tan concreta e históricamente determinada como para ser en realidad no la defensa del hombre en general […] sino del burgués […] fue hecha por el joven Marx en el artículo sobre la *Cuestión Judía* […] El hombre del que hablaba la Declaración era, en realidad, el burgués, los derechos tutelados por la Declaración eran los derechos del burgués, del hombre, explicaba Marx, egoísta, separado de los otros hombres y de la comunidad, del hombre *en cuanto mónada aislada y cerrada en sí misma*.[16]

Marx establece una relación entre los derechos humanos proclamados en la Revolución francesa y los intereses disfrazados de la clase dominante; es decir, la burguesía. Karl Marx considera la Revolución francesa como burguesa pues, en realidad, sólo defiende los intereses de una clase concreta. Por consiguiente, la Revolución francesa es un reflejo de la ideología individualista propia de la burguesía, la cual destruye las bases de los valores comunitarios: "La acusación que Marx dirigía a la Declaración era la de estar inspirada en una concepción individualista de la sociedad".[17]

Sin dejar totalmente de lado la crítica marxista, Hannah Arendt se inclina por la crítica conservadora de Burke a los derechos universales del hombre. Siguiendo a Burke, prefiere hablar de "derechos nacionales" en vez de "derechos humanos",[18] así como también defiende el derecho a la

[15] Joseph De Maistre, *Considérations sur la France,* París, Vrin, 1936, p. 81., L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos,* Barcelona, Paidós, 2001, p. 135. Joseph De Maistre, junto con otros autores conservadores como Bonald, representa la reacción de los conservadores contra el humanismo ilustrado que culmina en los derechos humanos de la Revolución francesa.

[16] N. Bobbio, *op. cit.,* pp. 144-145.

[17] *Ibidem,* p. 145.

[18] Burke, en *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* defiende contra los derechos del hombre, "los derechos de los ingleses". L. Ferry y A. Renaut, "El fundamento universal de los derechos del hombre", en *Cruce de culturas y mestizaje cultural,* Madrid, Jucar, 1988*,* p.

diferencia contra el carácter homogeneizador de los derechos igualitarios y universales del hombre. La filósofa considera que el reconocimiento de la humanidad inscrita en los derechos humanos debe presuponer los derechos nacionales (o del ciudadano), siendo éstos un prerrequisito fundamental para la restauración de los derechos del hombre.[19] De acuerdo con la autora, los derechos del hombre deben afirmarse en estrecha relación con los del ciudadano y, por tanto, para ella, es más importante afirmar los derechos del ciudadano —es decir, los derechos del hombre como miembro de una comunidad—, que la defensa de unos derechos humanos abstractos que destruyen el sentimiento de pertenencia a una comunidad. Así, los derechos humanos promueven al individuo abstracto, desvinculado de su comunidad, sin otra forma de protección frente al Estado que su propia desnudez abstracta. Hannah Arendt desarrolla su crítica a los derechos humanos, tal como se proclamaron a partir de la Revolución francesa, en el segundo libro de su obra *Los orígenes del totalitarismo,* el cual lleva por título "Imperialismo"; en él puede confirmarse la influencia que ejerció en su pensamiento político el conservadurismo de Burke y su crítica al carácter demasiado abstracto de los derechos humanos carentes de bases históricas:

> Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano "abstracto" que parecía no existir en parte alguna […] El hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad […] Estos hechos y reflexiones ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre. Parecen remachar su afirmación de que los derechos humanos eran una "abstracción", de que resultaba mucho más práctico apoyarse en la "herencia vinculante" de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como "derechos de un inglés" más que como derechos inalienables del hombre […] El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano […] Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración, e incluso los apátridas relativamente afortunados podrían

60.

[19] A. Renaut y Lukas Sosoé retoman la tesis de Robert Legros, según la cual Hannah Arendt trata de encontrar otro fundamento filosófico a los derechos del hombre que no pase por el humanismo abstracto de la tradición iusnaturalista; *Vid.* Robert Legros, "Hannah Arendt: una concepción fenomenológica de los derechos del hombre", en *Études Phenoménologiques,* Bruxelles, Ousia, núm. 2, 1985; A. Renaut y L. Sosoé, "Hannah Arendt y la idea moderna de Derecho", en *Philosohie du droit,* París, PUF, 1991, pp. 192 *y ss*. *Vid.*, también, R. Legros, "Hannah Arendt: desgarramiento como inscripción en un mundo", en *L'Idée d'Humanité,* París, Grasset, 1990, pp. 275-305.

> ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro. Por obra de ello eran considerados como salvajes y, temerosos de acabar por ser considerados como bestias, insistieron en su nacionalidad, el último signo de su antigua ciudadanía, como el último vestigio de su relación con la Humanidad.[20]

Arendt considera que los derechos del hombre en los siglos XVIII y XIX eran un instrumento de protección del individuo frente al Estado;[21] no obstante, los derechos humanos se basan en un sujeto humano abstracto despojado de sus particularidades nacionales, desposeído de sus privilegios y de sus derechos históricos (los derechos heredados por la tradición), los cuales fueron reemplazados por "derechos naturales" que se fundan en la idea de naturaleza humana o en la idea de humanidad en el sentido más general y abstracto. Por tanto, los derechos humanos desplazan a los nacionales que tanto la autora como Burke consideran fundamentales en la medida en que garantizan los vínculos del individuo con su comunidad, vínculos totalmente eliminados por los derechos humanos que hacen abstracción de todos los particularismos y de todas las diferencias, con el fin de afirmar la igualdad esencial entre los hombres. Hannah Arendt retoma de Tocqueville y de Montesquieu la idea de que, para evitar la descomposición y la atomización de la sociedad, es preciso defender un nivel intermedio entre el individuo y el Estado, unos "grupos" o "comunidades" intermedias en las cuales sea posible un espacio público donde los hombres puedan reunirse como iguales y, al mismo tiempo, determinar sus respectivas diferencias.[22]

La dinámica de las democracias modernas, que tan bien supo describir Tocqueville, estriba en una "rebeldía de los individuos contra la jerarquía natural en nombre de la igualdad". El individualismo democrático se confunde con este vasto proceso de igualdad jurídica en el cual se inscriben la declaración de los derechos humanos. Los grandes críticos de la Revolución francesa —desde Burke, Justus Möses y Jacobi, y otros como Rehberg, De Maistre y Bonald— pusieron en tela de juicio la inscripción moderna del derecho en la idea de igualdad.[23] Se ha relacionado a la pensadora judía con autores como Leo Strauss y Michel Villey quienes critican el subjetivismo moderno que subyace a los derechos humanos y proponen como alternativa a los derechos del hombre una revalorización de la concepción antigua del derecho.[24] Arendt no sigue la misma línea de ar-

[20] H. Arendt, "Las perplejidades de los derechos del hombre", en *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 2004, pp. 369-379.

[21] A. Renaut y L. Sosoé, *op. cit.,* p. 190.

[22] *Ibidem,* pp. 188-189.

[23] *Ibidem,* p. 186.

[24] *Vid.* L. Ferry y A. Renaut, "El fundamento universal de los derechos del hombre", en

gumentación que los defensores del "derecho natural" de los antiguos (Leo Strauss), sino que trata de criticar los derechos humanos basados en la idea de igualdad, no proponiendo una vuelta a los antiguos, sino profundizando en la exigencia moderna de libertad.[25] La autora encontrará una alternativa a los derechos del hombre fundados en la ley de igualdad, sin salirse de los límites de la modernidad, en la temática de los "derechos nacionales", los que interpretará como "derechos a la diferencia".[26] En el siguiente apartado, analizaremos los conceptos de acción y de revolución en Arendt, partiendo del análisis de las dos revoluciones (la francesa y la americana).

Hannah Arendt y las dos revoluciones de 1776 y 1789

Arendt se suma a los autores que distinguen las dos revoluciones: la americana y la francesa. Según Norberto Bobbio, "la comparación entre las dos revoluciones y las respectivas enunciaciones de los derechos fundamentales es un tema ritual, que comprende tanto un juicio de hecho sobre la relación entre los dos eventos cuanto un juicio de valor sobre la superioridad moral y política de uno sobre otro".[27] La filósofa no se sustrae a este juicio de valor sobre las dos revoluciones, en la medida en que considera la Revolución americana como superior a la francesa en muchos aspectos, en contra de una larga tradición del pensamiento de occidente que se refleja en el modelo de la Revolución francesa. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia,* Hegel compara la Revolución francesa con un "magnífico amanecer" que dio lugar al "espectáculo más prodigioso desde que existe la humanidad" (*Fundamentos de la filosofía del derecho,* §258).[28] La lista de admiradores de la Revolución francesa que vieron en ella "la Gran Revolución" de los "derechos del hombre" no se agota en pocos nombres; es significativo el testimonio de Tocqueville que describió la Revolución del 89 como "el tiempo de entusiasmo juvenil, de arrogancia, de pasiones generosas y sinceras, de las que, a pesar de cualquier error, los hombres guardarían en la memoria, y que, por mucho tiempo todavía, turbará los

---

op. cit., p. 42: "Según el testimonio de la obra de L. Strauss y de los trabajos de M. Villey, el regreso a la concepción antigua del derecho parece capaz de ofrecer desde el primer momento una alternativa a la moderna disolución de lo jurídico en lo histórico". *Vid.* Leo Strauss, *Droit Naturel et Histoire,* Plon, 1954; Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne,* Montchrétien, 1975; M. Villey, *Philosophie du Droit,* Dalloz, 1978.

[25] A. Renaut y L. Sosoé, *op. cit.,* p. 188.

[26] *Idem.*

[27] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 158.

[28] P. Raynaud, *op. cit.,* p. 704. *Vid.,* sobre Hegel y la Revolución francesa, J. Habermas, "La crítica de Hegel a la Revolución francesa", en *Teoría y praxis,* pp. 123-140.

sueños de aquellos a quienes los hombres quieren dominar o corromper".[29] No obstante, es el entusiasmo de Kant por la Revolución francesa lo que ha llamado más la atención; es decir, su defensa entusiasta de una revolución que refleja el derecho de un pueblo a decidir por sí mismo su propio destino. Sin ser un defensor de la acción revolucionaria, como lo fue Karl Marx, Kant acogió con gran entusiasmo las noticias del fervor y delirio revolucionario francés con estas palabras:

> La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito, y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía que rayana en el entusiasmo […] exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos.[30]

En su ensayo *Sobre la revolución,* Hannah Arendt se propone criticar la Revolución francesa en la medida en que no responde a los verdaderos propósitos de la vida política basada en la acción conjunta de los hombres para fundar la libertad. Para ella, antes de la Revolución francesa tuvo lugar la Revolución americana que, aunque no tuvo tanta repercusión como aquélla, es la verdadera fuente de los valores políticos modernos, lo cual descalifica el mito de la Revolución francesa como comienzo absoluto de la historia moderna. Por tanto, en su obra *Sobre la Revolución,* distingue dos revoluciones: una buena y otra mala. La buena sería, para esta autora, la Revolución americana, mientras que la mala sería la francesa, siendo la primera, por definición, una "revolución política" y la segunda una "revolución social".[31]

---

[29] N. Bobbio, *op. cit.,* p. 132.

[30] H. Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 457. *Vid.,* sobre Kant y la Revolución francesa, N. Bobbio, "Kant y la Revolución francesa", en *El tiempo de los derechos,* pp. 175-183.

[31] *Vid.* H. Arendt, "La cuestión social", en *Sobre la revolución,* pp. 79-80: "La realidad que corresponde a este simbolismo moderno, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamarla cuestión social, es decir, lo que, de modo más llano y exacto podríamos llamar el hecho de la pobreza. La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación. Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución fran-

Habermas resume de este modo la tesis de Arendt:

> La revolución buena tuvo lugar en América. Surgió de una lucha por la libertad política y no de la pasión contra la explotación y la opresión social. Su resultado fue, por tanto, una constitución política provechosa y manejable. Por desgracia, esa revolución cayó en el olvido. Y fue la revolución mala, es decir, la Revolución francesa, la que se convirtió en modelo de todas las revoluciones posteriores. Esta revolución había lanzado desde el principio a las masas pauperizadas a la escena política y había convertido la lucha por la libertad política en una lucha de clases sociales. Su instrumento fue el terror y su resultado la contrarrevolución.[32]

Tanto Habermas como Arendt subrayan, desde perspectivas diferentes, la separación profunda entre el sentido de los derechos humanos en los textos americanos y franceses.[33] La Revolución americana fue anterior a la francesa,[34] no cabe duda, y sin embargo, la originalidad de "la revolución de los derechos humanos" de 1789, retomando la expresión de Marcel Gauchet, se ha estudiado como una experiencia crucial de la historia[35] o

cesa, la inspiró, la llevo adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres […] Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la revolución".

[32] J. Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos,* Madrid, Taurus, 2000, p. 202.

[33] A. Renaut, "Revolución Americana, Revolución francesa", en *Histoire de la Philosophie Politique IV, Les Critiques de la Modernité Politique,* París, Calmann-Lévy, 1999, pp. 23 *y ss*. Para un estudio más profundo del análisis de Habermas y Hannah Arendt sobre las diferencias entre las dos revoluciones, *vid.* L. Ferry y A. Renaut, "La realización de los derechos del hombre: ¿el Estado o la historia?, en *Filosofía política. De los derechos del hombre a la idea republicana,* México, FCE, 1990, pp. 26-32; H. Arendt, "El significado de la revolución", en *Sobre la revolución,* pp. 25-77 y J. Habermas, "Derecho Natural y revolución", en *Teoría y praxis,* pp. 87-122.

[34] L. Ferry y A. Renaut, *Filosofía política…,* p. 26: "Las declaraciones de los Derechos Humanos *francesas,* y desde luego la de 1789, están precedidas por las declaraciones *americanas* de 1776: la primera Declaración de los Derechos del Hombre es así la que sirve de preámbulo a la *Constitución del Estado de Virginia* del 12 de junio de 1776, y cuyo espíritu se encuentra en la mayoría de las constituciones elaboradas por las trece colonias cuya *Declaración de Independencia* del 4 de julio sitúa la entrada al rango de estados bajo la invocación de los derechos del hombre". (La Declaración de Independencia proclama en su preámbulo que "todos los hombres han sido creados iguales" y "el creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables"; entre ellos, "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad".)

[35] M. Gauchet, "La Revolución francesa: experiencia política, experiencia de pensamiento", en *La Révolution des Pouvoirs, la Souveraineté, le Peuble et la Représentation 1789-1799,* París, Gallimard, 1995, p. 7: "Lo que la Revolución francesa ha perdido en tanto que modelo, lo ha ganado en tanto que problema. Más se aleja como fuente de inspiración, más se impone como un pasaje obligado para la comprensión de nuestro universo político. Más nos aparece, con el paso del tiempo, en su dimensión de fracaso, mejor podemos medir las dificultades de la tradición que ha engendrado, más se convierte en un punto de referencia

incluso como una narración (histórica) que bordea la leyenda.[36] No nos proponemos desentrañar la verdad histórica que se esconde detrás de las dos revoluciones ni desentrañar el misterio de hasta qué punto los revolucionarios franceses se inspiraron o no en la Revolución americana. Ésta y la francesa dieron lugar a revoluciones muy diferentes, pero ello no implica que no tuvieran algunos puntos importantes en común, incluso una tradición semejante que se remonta al derecho natural de liberales como Locke y Montesquieu. En palabras de Renaut:

> Las proclamaciones de 1776 tienen en común con las de 1789 la afirmación, heredada de toda la tradición del derecho natural moderno, de que los hombres son "por naturaleza libres e independientes, que poseen unos derechos inalienables que limitan el poder del Estado y que el fundamento de la legitimidad del Estado se constituye, según el modelo contractualista, a partir del acuerdo de los individuos en torno de la necesidad de un gobierno encargado de garantizar estos derechos.[37]

No obstante, Habermas ha mostrado que *"en la forma en que se presenta la revolución"*, pueden distinguirse profundamente los textos americanos y los franceses (los colonos americanos recurren a los derechos humanos para legitimar su independencia del imperio británico, mientras que, los franceses, una subversión del antiguo régimen):[38]

---

indispensable para pensar el hecho democrático en su desarrollo durante dos siglos". *Vid.*, también, la obra ya citada de M. Gauchet *La Révolution des Droits de l'Homme.*

[36] *Vid.* Georges Gusdorf, "Leyenda e historia", en *Les Révolutions de France et d'Amérique, la Violence et la Sagesse,* París, Librairie Académique Perrin, 1998, p. 19: "La conciencia histórica de cada nación se arraiga en un inconsciente colectivo mantenido desde la infancia como un tesoro de leyendas. Confrontar la revolución de América y la revolución de Francia, intentar poner en paralelo los orígenes de la democracia en los dos países, es tener que vérselas con dos conjuntos de imágenes sacralizadas de un lado al otro del Atlántico, hasta tal punto incorporados en la carne del espíritu y de la imaginación de los ciudadanos que más o menos es imposible distinguir entre los hechos, en su exactitud literal y las interpretaciones que los envuelven de velos superpuestos y deformantes".

[37] A. Renaut, "Revolución americana, Revolución francesa", en *op. cit.,* pp. 22-23.

[38] J. Habermas, "Derecho y revolución", en *Teoría y praxis,* pp. 91-92: "De hecho, existen diferencias evidentes. Sin lugar a dudas, americanos y franceses aluden en la misma medida a principios del derecho natural moderno; la comunidad de la base de legitimación llega hasta la expresión textual, especialmente en las declaraciones de derechos fundamentales de ambos países. Pero precisamente estas declaraciones tienen un sentido específicamente distinto, a pesar de su coincidencia material. Los colonos americanos quieren legitimar con el recurso de los derechos humanos su independencia del imperio británico; los franceses, una subversión del *Ancien Régime.* Ciertamente, en los dos casos, se erigió una constitución estatal que se mantiene en el marco de los derechos fundamentales declarados […] En lo esencial, los *Bills of Rights* inventarían los derechos existentes poseídos por los ciudadanos británicos. La forma de fundamentación, universal y iusnaturalista,

> Las declaraciones de 1776 descansan en la convicción de que "el funcionamiento *natural* de la sociedad tiende a realizar *espontáneamente* los derechos del hombre, a condición de que se le abandone a sí mismo y que el Estado limite sus intervenciones lo más que le sea posible [...] El espíritu de las declaraciones francesas procede por el contrario de una representación de la revolución como rectificación radical de la sociedad por medio de una voluntad virtuosa y en nombre de un ideal moral.[39]

Las consecuencias políticas de esta oposición serán retomadas por Hannah Arendt en su obra *Sobre la revolución* para establecer la separación entre una revolución política (americana) y una revolución social (francesa): la primera tenía el proyecto de una simple limitación del poder del Estado; la segunda, apuntaba a la creación desde cero de un nuevo orden social. "La historia", de acuerdo con la Revolución americana, se interpreta a partir del libre funcionamiento real de la sociedad que, por sí misma, sin intervención del Estado, realiza los derechos humanos animada por lo aparentemente opuesto a los derechos: el interés egoísta de los individuos.[40] En cambio, la Revolución francesa plantea una visión voluntarista y ética de la historia que implica una transformación radical de la sociedad, lo cual desembocó en el terror revolucionario. Arendt percibe en la Revolución francesa, como asegura Lefort, una degradación de la igualdad política en favor de la igualdad social y económica que destruye lo propio de lo político; en otras palabras, la capacidad humana de actuar en común en un espacio público:

> Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos, situándose juntos ante los horizontes de un *mundo común*, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres [...] La verdad es que allí donde se borra la diferencia entre lo público y lo privado desaparecen tanto el ámbito público como el privado. Lo que surge, en cambio, es algo que podría llamarse lo "social" en el sentido de una organización vasta, una red de múltiples relaciones de dependencias cuyo funcionamiento está

---

sólo se torna necesaria desde la perspectiva de la emancipación respecto de la madre patria. Las declaraciones de derechos fundamentales, que en lo sustancial son recapitulados en las primeras frases de la declaración de Independencia, tienen, como tales, ante todo, el sentido de procurar a la materia jurídica heredada otro fundamento de legitimación frente a esto; la declaración francesa debe, fundamentalmente, en primer lugar, poner en vigencia positivamente un nuevo derecho. En Francia, el sentido revolucionario de la declaración radica en la fundamentación de una nueva constitución; en América, en la independencia, a consecuencia de la cual se hace necesaria, en efecto, una nueva constitución.

[39] A. Renaut, "Revolución americana, Revolución francesa", en *op. cit.,* pp. 23-24.

[40] *Ibidem,* p. 26.

> bajo el mando de un aparato dominante [...] Lo que se llama "acción" no es "acción" cuando no hay actores. Es decir, no hay iniciativas que se enfrentan a situaciones inéditas, sino sólo una decisión del jefe que se presenta como el efecto de un movimiento de la Historia o de la Vida, que recusa la contingencia, y sólo exige a los demás *conductas* conformes a las normas y las consignas.[41]

Lo "social" que se manifiesta en la Revolución francesa y que refleja la lucha por la liberación de un pueblo oprimido no corresponde para la autora a la verdadera fundación de la libertad, como libertad-participación en los asuntos políticos. Para la pensadora, lo político no debe confundirse con la "cuestión social" que ata al hombre a las necesidades vitales de la naturaleza y de la historia. Desde la perspectiva de Arendt, la Revolución francesa fracasó por haber sacrificado lo político a lo social, por haberse plegado a las fuerzas irresistibles de la historia, la cual describe un proceso necesario que actúa por detrás de los individuos. La filósofa de Hannover define la Revolución francesa por medio de una fuerza irresistible que escapa al poder humano y que obedece sus propias leyes.[42] "La esfera de lo público —reservada desde tiempo inmemorial a quienes eran libres; es decir, libres de todas las zozobras que impone la necesidad— debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas":[43] "la multitud de los pobres y oprimidos".[44] En cambio, la Revolución americana no implicó la destrucción de la autoridad ni del orden social existente, ni tampoco la degradación del hombre al estado de naturaleza, sino, por el contrario, la fundación de la libertad: "La gran suerte de la Revolución americana fue que el pueblo de las colonias estaba ya, con anterioridad a su conflicto con Inglaterra, organizado en corporaciones autónomas, que la revolución —para emplear el lenguaje del siglo XVIII— no

[41] Claude Lefort, "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", en Fina Birulés [comp.], *Hannah Arendt. El orgullo de pensar,* Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 136-137.

[42] H. Arendt, *Sobre la revolución,* pp. 63-64: "La fecha fue la noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y de la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo. El famoso diálogo que se produjo entre el rey y su mensajero es muy breve y revelador. Según se dice, el rey exclamó: 'C'est une révolte', a lo que Liancourt respondió: 'Non, sire, c'est une révolution'. Todavía aquí, por última vez desde el punto de vista político, la palabra es pronunciada en el sentido de la antigua metáfora que hace descender su significado desde el firmamento hasta la tierra; pero, quizás por primera vez, el acento se ha trasladado aquí por completo desde la legalidad de un movimiento rotatorio y cíclico a su irrestibilidad. El movimiento es concebido todavía a imitación de las estrellas, pero lo que ahora se subraya es que escapa al poder humano la posibilidad de detenerlo y, por tanto, obedece a sus propias leyes [...] Liancourt replicó que lo que había ocurrido era algo irrevocable que escapa al poder de un rey".

[43] *Ibidem,* p. 64.

[44] *Idem.*

los arrojó al estado de naturaleza, que nunca, en fin, se puso en cuestión el *pouvoir constituant* de quienes elaboraron las constituciones de los Estados Unidos y, en su día, la Constitución de los Estados Unidos".[45]

Para analizar la Revolución americana, la filósofa se apoya en muchas fuentes y documentos, pero, sobre todo, en *The Federalist* de 1787, un texto escrito que tenía por objetivo "convencer a los ciudadanos del estado de Nueva York de ratificar el proyecto de una 'constitución federal', cuyos más fervientes defensores (Alexander Hamilton, John Jay y James Madison) publicaron a finales de 1787 y abril de 1788. Estos artículos después fueron reunidos por Hamilton en un volumen que aparece en 1788 con el título de *Federalist Papers*".[46] Dicho texto, que representa, según Renaut[47] y otros, un testimonio de la tradición "republicana" de los Estados Unidos, tenía como fin reconocer la diversidad y la pluralidad de intereses dentro del sistema democrático y, al mismo tiempo, no sucumbir en la disgregación social y política debido a las "facciones" y divisiones internas de la nación, y por tanto, evitar la caída en el despotismo y en la anarquía: "El milagro que salvó a la Revolución americana, no fue la posesión, por parte de los colonos, de la suficiente fuerza y poder para ganar una guerra contra Inglaterra, sino el hecho de que esta victoria no terminase en una multiplicación de repúblicas, crímenes y calamidades [...] hasta que al fin las exhaustas Provincias (hubieran) caído en la esclavitud bajo el yugo de algún conquistador afortunado".[48]

Acción y revolución en Hannah Arendt

En su ensayo titulado "Hannah Arendt: la historia de dos revoluciones (1960)", Habermas nos ofrece una interpretación de *Sobre la revolución* de Arendt en relación con las categorías de "acción" y de "poder" que ésta desarrolla en su obra *La condición humana*: "En el libro *The Human Condition,* que puede considerarse como su principal obra filosófica, Hannah Arendt había tratado de renovar a su manera la pretensión de la política clásica […] Hannah Arendt quiere averiguar qué es lo que podemos aprender todavía de la política de Aristóteles y, para ello, la aplica a un fenómeno que a primera vista parece patrimonio exclusivo de la experiencia moderna de lo político: al fenómeno de la revolución".[49]

[45] *Ibidem,* p. 224.

[46] A. Renaut, "Revolución americana, Revolución francesa", en *op. cit*, pp. 23 *y ss.*, 30-31.

[47] *Ibidem,* pp. 32-33.

[48] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 189.

[49] J. Habermas, "Hannah Arendt: la historia de dos revoluciones (1960)", en *Perfiles*

Habermas define la "acción" desde el punto de vista de la filósofa, en contraposición con la teoría del poder en Max Weber,[50] en términos de una "teoría no teleológica de la acción"; es decir, como una visión fenomenológica de la acción que sólo tiene sentido por sí misma en el momento de aparición en el espacio público: en el momento en el que los hombres se juntan para hablar y actuar de manera conjunta con total libertad, sin interferencia alguna de la violencia y de la coacción.

Jünger Habermas define la acción política de la autora como un fin en sí mismo, cuyo sentido se agota en la acción misma,[51] en términos que se acercan al concepto de praxis de Aristóteles y que Arendt traslada a su estudio de las revoluciones modernas, como la Revolución americana y la francesa. ¿Acaso la teoría de la acción humana que desarrolla en su obra *La condición humana* puede ayudarnos a comprender mejor su concepto de revolución? ¿Acaso es posible trasladar el concepto de acción o de praxis aristotélica al ámbito de las revoluciones modernas, y concretamente, a la americana y la francesa? Para Hannah Arendt, la acción humana tiene como condición la "pluralidad" humana[52] y, además, se manifiesta por me-

---

filosóficos-políticos, p. 200.

[50] *Vid.* J. Habermas, "El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)", en *Perfiles filosófico-políticos,* pp. 205 *y ss.*: "Max Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual (o un grupo, al que podemos considerar como un individuo) se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo. El éxito de la acción radica en suscitar en el mundo un estado que satisfaga el fin propuesto. Cuando este éxito depende del comportamiento de otro, el agente tiene que disponer de los medios que muevan al otro al comportamiento deseado […] Poder significa toda oportunidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad incluso contra las resistencias". Hannah Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: "El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo a ellos".

[51] H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 271-272: "La grandeza, por tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro. Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* ('realidad'), que designa todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación".

[52] *Ibidem*, pp. 19-21: "La acción, única actividad que se da entre los hombres sin el intermedio de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non,* sino la *conditio per quam*— de toda vida política. Así el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones 'vivir' y 'estar entre hombres' *(inter homines esse)* o 'morir' y 'cesar de estar entre hombres' *(inter homines esse desinere)* como sinónimos […] La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos

dio del concepto de "natalidad"; es decir, la capacidad humana de empezar algo nuevo. El filósofo hace uso indistinto de ambas perspectivas del poder en Arendt: la acción como participación política (acción comunicativa), por un lado, y la acción como capacidad para empezar algo nuevo (revolución como fundación de la libertad); por otro, las dos parecen compenetrarse en una visión global única de la acción humana; de acuerdo con Habermas: en primer lugar, el poder generado comunicativamente mediante el lenguaje, y desde este punto de vista, "el poder surge cuando los hombres se juntan y se desvanece cuando se dispersan"[53] o, en sus palabras: "La acción comunicativa es el medio en el que se forma el mundo de la vida compartida intersubjetivamente. Y este mundo de la vida es el 'espacio de aparición' en el que los agentes se presentan, en el que salen al encuentro unos de otros, en el que son vistos y oídos".[54] Para Hannah Arendt, tal concepción de la praxis tiene resonancias claramente aristotélicas;[55] no obstante, el concepto de revolución carece de sentido si nos quedamos sólo con la praxis aristotélica y no tomamos en cuenta, además, el concepto agustiniano de "natalidad".[56] En su obra *Lectures 1, Autour du politique,* en el capítulo que dedica a Arendt, Paul Ricoeur distingue estas dos perspectivas de la acción humana que enfrenta a dos tradiciones: la clásica de Aristóteles y la cristiana de san Agustín. Por una parte, en un sentido aristotélico, "el poder existe cuando los hombres actúan juntos, y desaparece cuando se dispersan […] no es por azar si el último recurso al que remiten todos los artículos de su periodo americano es la alianza entre la libertad en

somos lo mismo, es decir, humanos, de tal modo que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá".

[53] *Ibidem,* p. 264: "El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis,* como el latino *potentia,* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Match* […] indica su carácter 'potencial'. Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento. *El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan".*

[54] J. Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos,* p. 209.

[55] *Ibidem,* p. 214: "*El poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez*" (H. Arendt, *The human condition,* vers. alem., p. 194). Este concepto enfático de praxis es más marxista que aristotélico; Marx llamaba a esto "actividad crítico-revolucionaria".

[56] H. Arendt, *La condición humana,* pp. 235-236: "Actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein,* 'comenzar', 'conducir' y finalmente 'gobernar') poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se prestan a la acción *(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ('para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie'), dice san Agustín en su filosofía política".

un sentido político (aristotélico), es decir, como la adhesión a un cuerpo de instituciones, y la libertad en la tradición judía y cristiana, es decir, la posibilidad de comenzar algo (nuevo) en el mundo".[57]

Además de la vida política de los griegos como participación activa en los asuntos públicos, Arendt afirma la capacidad humana de introducir un nuevo comienzo en la historia por medio de su libertad. Mediante el concepto de "natalidad", que retoma de san Agustín, nos permite entender la "acción" unida a la "revolución" como la creación milagrosa de un nuevo comienzo en la historia:

> Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único, cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales.[58]

Las revoluciones nacen de la libertad y tienen como fin la fundación de la libertad. El triunfo de una revolución no puede medirse por el grado de bienestar alcanzado ni por el dominio logrado por el hombre sobre su propio destino. Las verdaderas revoluciones para Hannah Arendt no se imponen por la fuerza ni la violencia, sino por medio de la autoridad. Sólo gracias a la "autoridad"[59] como nueva categoría política que supieron conquistar los americanos, según la pensadora, pudo la Revolución americana perdurar en sus instituciones políticas y conservarse por medio de una "Constitución". En cambio, la Revolución francesa no conjugó poder y autoridad, sino que diluyó el poder en la violencia destruyendo las bases firmes para una sociedad de ciudadanos libres e iguales. A partir de ese momento, el

[57] Paul Ricoeur, *Lectures 1, Autour du politique,* París, Seuil, 1991, pp. 18-19.

[58] H. Arendt, *La condición humana,* p. 236.

[59] *Vid.* H. Arendt, "Qu'est- ce que L'autorité? ", en *La crise de la Culture, Huit Exercises de Pensée Politique,* París, Gallimard, 1972, pp. 121-185. La autoridad para Hannah Arendt se distingue tanto de la violencia como de la argumentación racional. A. Renaut, *La fin de L'autorité,* París, Flammarion, 2004, pp. 43 *y ss.*: "Es mérito de Hannah Arendt en su célebre ensayo que consagró en 1958 al concepto de autoridad, el haber contribuido a dilucidar este enigma […] Ahí donde los griegos no habían forjado ningún concepto equivalente, limitándose a hablar de poder, la *auctoritas* es el término que los romanos forjaron, derivándolo del verbo que significa 'aumentar' (*augere*), para expresar lo que, en el marco de una relación de poder (*potestas o imperium),* puede producir un 'aumento' de ese poder".

destino de ambos pueblos se bifurcó para siempre. La autora se empeñó en separar y distinguir las dos revoluciones (la francesa y la americana); a pesar de ello, en un artículo termina reconociendo que América fue, en efecto, un sueño europeo y que el espíritu revolucionario que triunfó en los Estados Unidos en realidad tiene su origen en los sueños europeos de un mundo nuevo, compuesto de hombres libres e iguales:

> Sin una imagen de Norteamérica ningún colono europeo hubiera atravesado el océano. Fueron los sueños y los objetivos que los colonos tenían en la cabeza los que en definitiva provocaron que una parte de la humanidad europea se asentara a este lado del Atlántico; y las dos cosas, la imagen previa de los europeos y las ideas preconcebidas, dieron alas a la colonización del país e inspiraron la creación de las instituciones políticas. Esta imagen de Norteamérica era la imagen de un nuevo mundo (ningún otro de los muchos países descubiertos a principios de la modernidad recibió un nombre semejante). A este nuevo mundo se unían en la imaginación un nuevo ideal de igualdad y un nuevo concepto de libertad, ambos, como dijo Tocqueville, "exportados" de Europa y sólo comprensibles totalmente en el contexto de la historia europea. Pero esta imagen sólo se hizo realidad política en los Estados Unidos al instaurar la república americana. Sin embargo, también esta realización fue en parte importada de Europa, ya que los fundadores de la república buscaron consejo en Locke y Montesquieu, quienes habían sentado los principios legales y políticos de la fundación de un nuevo cuerpo político con más claridad y detalle que Rousseau y los ideólogos franceses (cuya influencia fue mayor en la historia de las revoluciones europeas). Por medio de la revolución americana la imagen europea de Norteamérica se convirtió en realidad. Nació un nuevo mundo porque surgió un nuevo cuerpo político. Pero el mismo acto significó que, a partir de ese momento, Europa y los Estados Unidos […] empezaron a seguir caminos separados.[60]

[60] H. Arendt, "Europa y América, sueño y pesadilla", en *Tiempos presentes,* Barcelona, Gedisa, 2002, p. 70.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE RICARDO FLORES MAGÓN

José Carlos García Ramírez*
y María Teresa Espinosa**

Resumen: El objetivo del presente análisis consiste en acercarnos a la propuesta filosófico-política de Ricardo Flores Magón. Nuestro estudio habla sobre el contexto demográfico en el que él vivió, la crítica a la economía política burguesa del Porfiriato, la crítica a la propiedad privada, el uso de metáforas religiosas para cuestionar el *statu quo* y los retos futuros en cuanto al tema de la propiedad de la tierra.

Abstract: The objective of the present analysis is to approach the political philosophy of Ricardo Flores Magón. Our study examines the demographic context in which he lived, his critique of the upper middle-class political economy of Porfiriato and the concept of private property, his use of religious metaphors to dispute the validity of the *status quo*, and future challenges involving the theme of land ownership.

* Área de Ética y Derechos Humanos, Universidad Estatal del Valle de Ecatepec, Estado de México, México.

** Área de Cultura y Política de Arketipo, A. C., Ciudad de México, México.

Palabras clave
Crítica social, economía política, propiedad privada, propiedad comunal, capital, trabajo, metáfora.

Key words
Social criticism, political economy, private property, communal property, capital, work, metaphor.

La conmemoración del centenario de la Revolución mexicana exige la reflexión cuidadosa de las formaciones discursivas tenazmente construidas por historiadores, filósofos, periodistas y cronistas. Sin duda, reexaminar esos discursos implica una caracterización general de la praxis y su especificidad en nuestra América; ello se relaciona con la tendencia teórico-práctica orientada al discernimiento de lo histórico-social y político. Por lo que la política, entendiéndola como reconfiguración de lo institucional y como lucha por el poder, es el elemento sustancial a considerar cuando se habla de la conciencia histórica y de las acciones transformadoras a emprender.

En el caso de Ricardo Flores Magón y el análisis de sus planteamientos filosófico-políticos, no es meramente por razones conmemorativas, sino por la necesidad histórica de precisar el impacto social, político e incluso en los diseños para estructurar partidos políticos, de su estrategia argumentativa. Por eso, es necesario recurrir desde un principio a dos acciones teóricas encaminadas a un mismo fin: la disolución de todo sujeto metafísico y metahistórico como clave para el discernimiento de las relaciones sociales concretas.

Devolver a lo político[1] su matiz original (fuente de toda legitimidad posible), es decir, rescatar la presencia del pueblo como posible actor transformador, es uno de los aportes centrales del discurso de Flores Magón. Revelar las capacidades de participación y organización popular es ya una

[1] Cuando hablamos de *lo político*, nos distanciamos de Carl Schmitt para quien la fuente de legitimidad de lo político está en la Constitución parlamentaria, olvidando que el pueblo es el referente material (histórico) insoslayable. El pueblo puede ubicarse más allá de la dialéctica “amigo-enemigo”, pues es el fundamento de toda institución, norma o Constitución. Más allá del “nuestro americano centrismo”, es importante tener en cuenta la obra de Schmitt (*vid.* Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Bogotá, Linotipo, 1999, pp. 23, 56, 78, 89-97), para realizar análisis comparativos entre teóricos europeos y latinoamericanos, como podría ser el caso de Ricardo Flores Magón.

estrategia política tendiente a transformar las estructuras sistémicas generadoras de pobreza y exclusión social.

Filomeno Mata (otro precursor del periodismo combativo) decía que, cuando se trata de subvertir instituciones corruptas y perversas, hay que echar mano de todo aquello que esté a nuestro alcance. De forma creativa, el periodista utilizó el teatro, la novela e incluso las metáforas religiosas para denunciar todo lo que ofendiera la dignidad humana y atentara contra la vida de un pueblo. La metáfora revela la necesidad popular de significar la historia de manera distinta de como lo hacen los historiadores y algunos filósofos académicos. Las obras de teatro por las que Magón se inclina revelan el sentimiento popular buscando, pedagógicamente, incidir en la toma de conciencia del espectador.

Vivo, Ricardo Flores Magón nunca pudo ser cooptado o institucionalizado: prefirió las cárceles, la escritura, la imprenta, la educación, la dignidad. Si bien en parte las lecturas acerca de él ahora son dominadas por una visión de "precursor", corre el riesgo de perder el relato histórico-político de sus escritos. A cien años de la revolución, el autor es un referente imprescindible para entender y atender los desafíos presentes y futuros.

Sinopsis demográfica de México en 1900

Quizá en el futuro resulte aún más productivo analizar problemáticas filosóficas y articularlas a los procesos demográficos. Las ciencias demográficas pueden ayudarnos a comprender los contextos en los que se desarrollan las obras y sus autores. Con una superficie de 1.9 millones de kilómetros cuadrados, México es el país número 14 en el mundo en cuanto a extensión geográfica. En 1900, tenía 13.6 millones de habitantes. Ciertamente, el proceso demográfico no debe entenderse como una mera acumulación poblacional, sino que ha respondido a las profundas transformaciones sociales, políticas y económicas por las que la sociedad mexicana ha transitado durante estos 110 años. Tales modificaciones también se han visto influidas, de manera indiscutible, por los cambios científicos y tecnológicos. Para tener una visión sinóptica del contexto demográfico en el que se desarrolló la vida y obra de Ricardo Flores Magón, se presenta el cuadro 1.

Al comienzo del siglo xx en México, los esfuerzos del Porfiriato eran procurar la "modernidad" mediante la industrialización, la extensión de vías de comunicación y la búsqueda del progreso económico,[2] lo cual se reflejó en el lema oficial de la época: "Paz y progreso". La tasa anual de

[2] Daniel Cosío-Villegas, "El tramo moderno", en *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1973, pp. 121-134.

Cuadro 1. Algunos indicadores de la evolución de la población en México de 1900 a 2000

Acontecimientos	*Año*	*Población (millones)*	*Tasa de natalidad*	*Tasa de mortandad*	*Tasa de crecimiento*	*% urbano*	*% rural*
Inicio del siglo xx	1900	13.6	46.2	33.1	10.9	11	89
Principio de la revolución	1910	15.6	41.9	47.4	–5.1	12	88
Fin de la revolución	1921	14.9	44.8	27.6	11.0	15	85
Estabilidad política	1930	16.9	44.0	24.4	17.2	18	82
Caída de la mortalidad	1940	20.3	44.6	20.3	25.8	20	80
Cúspide de la fecundidad	1960	35.6	44.3	10.1	34.3	37	63
Descenso de la fecundidad	1970	49.7	42.0	7.9	31.6	45	55
Fin del siglo xx	2000	99.2	22.8	4.4	15.0	66	34

Fuente: Consejo Nacional de Población (Conapo) (1995).

Nota: Se considera que el número de habitantes en los censos de 1900 y 1910 está sobrestimado, aunque no en magnitud significativa. El cuadro 1 es la aproximación más objetiva a las estimaciones poblacionales. Todas las tasas utilizadas son anuales por cada 1 000 habitantes.

natalidad en los primeros diez años del siglo XX se aproximaba a los 46.2 por cada 1 000 habitantes. La tasa de mortalidad era de 33.1 y saldos netos migratorios negativos, aunque estos últimos fueron poco significativos para el total de la población; se daba lugar a un lento crecimiento demográfico de 1.1% anual. El ámbito urbano del país comprendía sólo 11% de la población, con lo que se dejaba 89% en lo rural.[3]

Con una población tan escasa para el vasto territorio y además concentrada en las entidades federativas del país, las intenciones demográficas eran las de crecer para ocupar, explotar y defender los espacios físicos vulnerables de ser ocupados por otras naciones (en especial, en la frontera Norte de México). En la memoria histórica del país persistía como amenaza el afán expansionista de Estados Unidos, tomando en cuenta que la enorme pérdida del territorio nacional a mitad del siglo XIX en gran parte se debió a que esas áreas estaban escasamente pobladas y poco controladas. Con esos motivos y propósitos se propiciaba la migración europea y, en menor escala, la asiática.[4]

Así, en 1910 se alcanzan 15.6 millones de habitantes, al final de una época de gobierno cuyos programas tenían casi como única mira el crecimiento económico, pero que descuidaban los aspectos sociales. La búsqueda de la industrialización en aquel periodo generaba cada vez más enormes desigualdades sociales al tiempo que concentraba la riqueza (problema que todavía se arrastra en el siglo XXI); sin embargo, además se formaba y educaba una clase media participativa y combativa que buscaba democratizar la vida de México. Incluso, en algunas zonas rurales, emergieron cuadros de intelectuales sensibles a la injusticia y molestos ante las asimetrías socioeconómicas. En cierto sentido, esa clase ilustrada y comprometida con las exigencias de un pueblo que se debatía entre la pobreza y las enfermedades curables dio sustento social, ideológico y político al episodio más dramático del siglo XX: la Revolución mexicana. Ese movimiento armado duró hasta 1921 y se apoyó en forma decidida en la participación campesina para la lucha armada.[5]

[3] Se delimita lo urbano de lo rural a partir de los 15 000 habitantes. Esta división tiene la simpleza de una regla numérica, pero que toma en cuenta las características históricas, sociales y económicas de los asentamientos humanos en México, como es el caso de la disponibilidad de equipamiento urbano y servicios, así como las actividades económicas dominantes. *Vid.* Luis Unkiel, *El desarrollo urbano de México*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 476, 479, 482.

[4] Moisés González-Navarro, *Población y sociedad en México (1900-1970)*, t. II, México, UNAM, 1974, p. 221.

[5] Eduardo Blanquel, "La Revolución mexicana", en *Historia mínima de México, op. cit.*, pp. 118-120.

Un efecto directo de la Revolución mexicana sobre las estadísticas demográficas fue que el censo de población que debía haberse practicado en 1920 no se realizó, sino hasta un año después cuando pudo contarse con un grado de pacificación suficiente que permitiera su realización (incluyendo la cooperación y confianza de la gente para responder las preguntas censales). De esa manera, se observa que, durante el decenio de 1910, existe un descenso poblacional ocasionado por las bajas provocadas por la lucha armada, el aumento de enfermedades pandémicas y la ausencia de servicios médicos y de salud.[6] Otro efecto directo fue el incremento de problemas nutricionales originados por el hambre y la marginación, la separación de parejas y miembros familiares y el inicio de la migración para Estados Unidos.

Ante tales circunstancias sociales, demográficas, políticas y económicas, emergió la figura de Flores Magón; como bien decía Carlos Montemayor, él será quien mejor hiciera suya la bandera de lucha por la tierra. Asimismo, hará importantes aportes en la teoría y será suyo el programa más radical de la Revolución mexicana. Nadie como él comprenderá la exigencia de construir un programa que busque transformaciones de fondo y la necesidad de un reparto radical de la tierra en beneficio de sus legítimos dueños, de quienes la trabajan con el sudor de su frente: los campesinos e indígenas.

Los inicios de la crítica social: la economía política

Quien no entiende a Ricardo Flores Magón no entiende la Revolución mexicana. Retroceder un centenario en la historia de México significa actualizar ideales, evocar acciones paradigmáticas y reconocer a personajes que continúan siendo testimonio ejemplar. Aquí no hablaremos estrictamente del magonismo en cuanto tendencia ideológica, sino que nos enfocaremos en estudiar los supuestos filosófico-políticos de la estrategia discursiva del autor. Es indispensable destacar que su obra escrita no es un mero tratado teórico: más bien, se trata de múltiples artículos periodísticos de la época en donde la crítica social se ejercía fundamentalmente por un periodismo militante e interpelador. Magón, además de ser un jurista destacado, también fue un periodista que pudo articular "orgánicamente" la teoría y

[6] El descenso poblacional en México culmina cuando en 1918 aparece la epidemia de "influenza española" que causó alrededor de 300 mil muertes, probablemente un número mayor que las ocasionadas por la lucha armada, esta última estimada entre 200 y 300 mil. *Vid.* Manuel Ordorica y J. Luis Lezama, "Consecuencias demográficas de la Revolución mexicana", en *El poblamiento de México: una visión histórico-demográfica*, v. 4, México, Consejo Nacional de Población, 1993, pp. 32-53.

la praxis siendo, con ello, el pensador más destacado de los inicios de la Revolución mexicana.

En cierto sentido, la idea de Flores Magón acerca de la realización de lo humano se basaba en la idea de "progreso" acuñada por el positivismo de Augusto Comte y recibida por algunos intelectuales mexicanos.[7] No había mejor indicador del progreso social que aquel en el que no hubiese empobrecidos y humillados. Al respecto advierte: "Mientras el pobre se conforma con ser pobre; mientras el oprimido se conforma con ser esclavo, no hay libertad, no hay progreso. Pero cuando la discordia tienta el corazón de los humildes; cuando viene y les dice que mientras ellos sufren sus señores gozan, y que todos tenemos derecho a gozar y vivir, arden entonces las pasiones y destruyen y crean el mismo tiempo; talan y cultivan, derriban y edifican. ¡Bendita sea la discordia!"[8]

El periodista veía en el concepto de "progreso" un paradigma que no sólo empoderaba la racionalidad científica y técnica de finales del siglo XIX, sino un principio estratégico que ayudaba a combatir el anacronismo moral de los sectores pudientes; sobre todo, denunciaba a aquellos sectores sociales que en nombre de la fe y de los motivos religiosos justificaban las desigualdades sociales y el desmantelamiento de las tierras comunales. En ciertos aspectos, deconstruyó la categoría de progreso científico transformándola en una condición necesaria del desarrollo social, específicamente del desarrollo de los sectores rurales, indígenas y de los marginales de la metrópoli.

Para el autor, el "mundo de la vida cotidiana" (categoría central de la fenomenología husserliana) es el punto de partida de todo pensar. Parafraseando a Aristóteles, pensar la vida cotidiana es la "filosofía primera". El periodista halla que la vida cotidiana del campesinado mexicano, del asalariado explotado, de la mujer del arrabal segregada, son las realidades sociales que ningún pensamiento filosófico, por exquisito o abstracto que fuese, puede hacerse de la "vista gorda". Para él, la filosofía posiblemente era entendida como un quehacer racional orientado a cuestionar la complejidad de la realidad social, en particular, los problemas nacionales.

[7] La ideología positivista no sólo influyó en intelectuales mexicanos como Gabino Barreda (1818-1881), el abogado Andrés Molina Enríquez (1865-1940) y Justo Sierra (1848-1912), este último muy bien leído por Ricardo Flores Magón, sino en argentinos como Lastarría, quien escribía al respecto lo siguiente: "Nosotros no pudimos conocer *La philosophie positive* de Augusto Comte hasta 1868" (*cfr.* Ricaurte Soler, *El positivismo argentino,* Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 23, 27, 54) y el italiano radicado en Buenos Aires, José Ingenieros (1877-1925). *Vid.* Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.

[8] Ricardo Flores Magón, *Antología*, México, UNAM, 1989, p. 58.

La estrategia argumentativa de Flores Magón comienza con la formulación de juicios de hecho en donde la "realidad real" (como le gustaba escribir a Marx) es el referente indubitable de todo ejercicio racional. No hay que entender la realidad como un conjunto de datos empíricos o sucesos perceptibles que luego son interpretados por el sujeto cognoscente. El concepto de realidad que presupone el autor estriba en la vida social, política, cultural y económica que determina el devenir humano. La realidad social es la vida que "todos" vivimos y es a partir de ella desde donde se estructuran el entendimiento, la comunicación, los compromisos y las exigencias prácticas. Quizás en cierta sintonía con Marx y su famosa tesis 11 sobre Feuerbach, la cual señala que de lo que se trata es de transformar el mundo, Magón indica que pensar la realidad es condición necesaria, aunque no suficiente, pues de lo que principal es de transformar la realidad social. Al respecto, dice lo siguiente: "No vamos los revolucionarios en pos de una quimera, vamos en pos de la realidad".[9]

En ocasiones, la realidad es lo que no debiera ser o no es lo que debería ser. Pensando en el contexto sociopolítico del México porfiriano, la realidad actual es catastrófica y contradictoria:

> No hay trabajo constante; los salarios son mezquinos; la jornada laboral es verdaderamente agotante; el desprecio de la clase propietaria para la clase proletaria es irritante; el ejemplo que la clase capitalista da a la clase trabajadora de vivir en la holganza, en lujo, en la abundancia, en el vicio sin hacer nada útil […] la gente pobre que se sacrifica en el taller, en la fábrica, en la mina, en el surco.[10]

[9] *Ibidem*, p. 6. Estamos ubicados en un momento de madurez teórica de Magón. Sin duda, su terminología es de tinte marxista (gracias a la difusión de la ideas de Marx que le dieron los socialistas europeos en México, como fue el caso del alemán Cristián Haupt y del traductor del *Manifiesto comunista* al castellano, Juan B. Justo). En México, las expresiones de la ideología socialista antes de la Revolución mexicana son escasas, pero con repercusión en la memoria histórica del proletariado; ya desde del decenio de 1870 circulaban los periódicos con ideas de avanzada como *El Socialista, El Hijo del Trabajo, La Comuna, El Siglo XIX, La Emancipación, El Monitor Republicano* y *El Desheredado*, y existían organizaciones de trabajadores como "El Gran Círculo de Obreros" e incluso rebeliones campesinas con tintes socialistas como Julio López Chávez en Chalco que publicó *Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo* (1866); Diego Hernández en Sierra Gorda (serranía que abarca parte de los estados de Guanajuato y Querétaro) difunde *El plan socialista de Sierra Gorda* (1876); Juan Santiago en la Huasteca y Alberto Santa Fe en el Valle de San Martín Texmelucan divulgan *La ley del pueblo* (1875); este último, a pesar de ser espiritista, se considera también socialista y forma algo así como socialismo utópico o un cristianismo sin Iglesia. *Vid.* Gastón García Cantú, *El socialismo en México: siglo XIX*, México, Era, 1969, 55-120. Lo importante es que el periodista sabe que el origen de la pobreza del campesinado y del obrero mexicano proviene de la contradicción entre "capital y trabajo".

[10] *Ibidem*, p. 52.

Para Magón, la "calidad de vida" es la condición primera de enjuiciamiento de la realidad:

> El hombre vive en constante sobreexcitación nerviosa; la miseria, la inseguridad de ganar el pan de mañana; los atentados de la autoridad; la certidumbre de que se es víctima de la tiranía política y de la explotación capitalista; la desesperación de ver crecer a la prole sin vestido, sin instrucción, sin porvenir; el espectáculo nada edificante de todos contra todos [...] todo eso, y mucho más, llena de hiel el corazón del hombre, lo hace violento, colérico.[11]

La "toma de conciencia" es producto de las condiciones materiales existentes y el compromiso ético es el resultado de una subjetividad sensible ante el dolor de los otros. Precisamente, la perspectiva ética que Flores Magón tiene proviene de la crítica a las causas objetivas que generan dolor y pobreza. Se trata de una ética de la solidaridad con las víctimas de los sistemas sociales. De ahí que considere la praxis política como el elemento complementario de una ética de la responsabilidad social. Sabe muy bien que la lucha política deviene lucha armada cuando las condiciones para gobernar un país están en manos de una clase que goza del monopolio de la violencia y de la riqueza económica. El autor logra una profundidad crítica al mencionar que la pobreza y la exclusión social, el desempleo y la violencia, son efectos estructurales o sistémicos; es decir, son el resultado de las relaciones sociales de producción: "Seguís siendo esclavos, esclavos de un moderno señor que no usa espada, ni ciñe casco guerrero, ni habita almenados castillos, ni es héroe de alguna epopeya: sois esclavos de ese nuevo señor cuyos castillos son los bancos y se llama capital".[12]

Toda la realidad está dominada por ese nuevo señor, "el capital", que está por detrás de los muchos fenómenos de la explotación: del desempleo, de los salarios miserables, de la violencia en los corazones. Se trata de un personaje "anónimo" que corresponde a lo que la teoría neoclásica llama "mercado" y que ahora es visto como *señor opresor*. Lo que oprime no son los hombres directamente, sino una estructura social denominada "capital" que forma a los hombres, los divide en dominadores y dominados y los lleva a la confrontación. En función de esa división, hay amos y esclavos: los primeros poseen el dinero, los bancos, las industrias, las tierras y tienen cooptados a la milicia y a muchos intelectuales que justifican el antiguo régimen.

> Todo está subordinado a las exigencias y a la conservación del capital. El soldado reparte la muerte en beneficio del capital; el juez sentencia a presidio

[11] *Ibidem*, p. 53.
[12] *Ibidem*, p. 84.

> en beneficio del capital; la máquina gubernamental funciona por entero, exclusivamente, en beneficio del capital; el Estado mismo, republicano o monárquico, es una institución que tiene por objeto exclusivo la protección y salvaguardia del capital.[13]

El capital lo domina todo y sus poseedores caminan soberbiamente felices. Mientras que el desempleado, el *pauper*, el marginal y el peón caminan con los ojos puestos en las puntas de sus pies como si supiesen que van rumbo al desolladero. Unos son propietarios y libres para comprar a precio de ganga la fuerza laboral del obrero o del agricultor. Otros simplemente son vendedores de lo único que poseen: su cuerpo, su trabajo potencial.

No olvidemos que, durante los inicios de 1900, México experimentaba una ansiosa industrialización que generaba rutas migratorias de lo rural a la metrópoli. El trabajo agrícola y la posesión de las tierras estaban controlados por los caciques o hacendados. La euforia del proyecto de modernidad porfiriano apostaba a la capitalización de la producción, a la dependencia de los mercados transnacionales y a la consolidación de un Estado protector de los intereses económicos de la incipiente clase industrial mexicana.

Crítica a la propiedad privada: los renglones torcidos del derecho

La propiedad privada es el primer mecanismo histórico de despojo de los bienes materiales para usufructo de una minoría. Desmantelar la propiedad comunal en beneficio de la privada y la consolidación de un "parlamento dictatorial" feroz que dictamina como delitos calificados con penas de trabajo forzado las acciones habituales del campesinado pobre en bosques y campos abiertos, conducen a Flores Magón a cuestionar el sistema de desigualdad en México y a denunciar los constantes atropellos que sufrían las comunidades agrícolas en Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, San Luis Potosí, Guanajuato, Sinaloa, Chihuahua, Tamaulipas, entre otros estados del país.

Sólo por mencionar un par de casos narrados por Enrique Florescano,[14] entre 1902 y 1904, cientos de habitantes de la comunidad yaqui, en Sonora, vivieron una pesadilla sin precedentes: comenzaron a ser capturados, encarcelados y enviados a Oaxaca. El gobernador del estado, Rafael Izábal fue el campeón de esa política inhumana y el general Luis Torres se convirtió en el ejecutor implacable de indios yaquis. La idea era despojarlos de sus tierras

[13] *Idem*.

[14] Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997, pp. 469-472.

comunales y lanzarlos como mano de obra barata a las minas, a los plantíos de café en el Sur del país y a la construcción de vías férreas. La misma suerte experimentaron las comunidades henequeras en Yucatán. Las insurrecciones indígenas y campesinas eran los insumos del periodismo del autor cuyos motivos eran las luchas por la conservación comunal de las tierras.

El periodista interpreta el despojo de las tierras de los campesinos y leñadores mexicanos como un asunto injusto del derecho privado. El derecho de propiedad privada implica que quienes son despojados de las propiedades comunales comiencen a soportar en sus cuerpos las injusticias de un sistema jurídico que pone por encima la voluntad del poderoso y pondera el sistema de propiedad. El dolor que experimentan amplios sectores sociales (pensando en que, a principios de 1900, 88% de la población mexicana era rural) es producto del desmantelamiento de las relaciones comunitarias. Magón declara: "En un principio, no existía el derecho de la propiedad territorial de un solo individuo. Las tierras eran trabajadas en común, los bosques surtían de leña a los hogares de todos, las cosechas se repartían a los miembros de la comunidad según sus necesidades".[15]

Al parecer, el derecho de propiedad es antinatural y se define desde una perspectiva antropológica negativa, donde la corrupción y la avaricia son el fundamento de lo humano y, por ende, de la propiedad privada, pues "el derecho de la propiedad territorial de un solo individuo nació en el atentado del primer ambicioso que llevó a la guerra a una tribu vecina para someterla a la servidumbre, quedando la tierra que esa tribu cultivaba en común en poder del conquistador".[16]

Dichos conquistadores transformaron su propiedad en propiedad legitimada por la ley y crearon el derecho de propiedad: "Fueron los ladrones mismos quienes, amparados por la fuerza, escribieron la ley que debería proteger sus crímenes y tener a raya a los despojados de posibles reivindicaciones".[17]

El derecho privado es el derecho conservador que proclama la libertad de propiedad y justifica el hurto, la expropiación de las riquezas comunales, la restauración de los tronos y el *statu quo*. En ese sentido, Flores Magón ubica el tema de la pobreza como una problemática de injusticia jurídica que genera dolor y sufrimiento en el cuerpo de los desposeídos; por lo tanto, la institución de la propiedad privada no tiene legitimidad,

---

[15] R. Flores Magón, *op. cit.*, p. 35. Es muy interesante comparar, por ejemplo, el argumento de Magón con el de Karl Marx. Para este último, también el despojo de las tierras de los campesinos alemanes posibilitó la instrumentalización del derecho privado y obligó a Marx a escribir sus importantes artículos sobre "Robo de leña" y "Delitos de pastaje y caza", donde comienza asumir posturas políticas concretas.

[16] *Ibidem*, pp. 35-36.

[17] *Ibidem*, p. 36.

pues "el derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por origen el crimen, el fraude, el abuso de la fuerza".[18] El derecho privado se ha desarrollado históricamente con el desarrollo de la propiedad privada y con la disolución de la comunidad.

El proyecto del Estado moderno de Porfirio Díaz ganaba terreno conforme se extendía la creencia de que el egoísmo del "hombre privado" es la clave civilizatoria y las formas legales son su justificación. Sin duda, el pensador diagnosticaba correctamente la emergencia de un nuevo sujeto social que se escondía detrás de la oxidada maquinaria porfiriana: el sujeto burgués. La defensa de sus intereses (de la incipiente burguesía mexicana) coincidía con el programa de la Revolución francesa y con el éxito de los esquemas estatales y comerciales de Inglaterra difundidos por Europa e incubados a la perfección en las nacientes oligarquías terratenientes latinoamericanas: libertad, igualdad y fraternidad se transmutaron en retórica burguesa. Ese hálito de modernidad, paz y progreso terminó convirtiéndose en un protectorado del *ancien régime.*[19]

El periodista critica los postulados jurídico-normativos de la tradición consuetudinaria o positivista[20] del periodo. La crítica al derecho es un cuestionamiento a la ley; era tanta su desilusión por el modo en que se aplicaba el derecho que, tal vez, eso lo motivó aún más al decir que "la

[18] *Idem.*

[19] Para tener una idea aproximada del problema de lo jurídico, es importante acotar que se trataba de un debate mundial en los siglos XIX y principios del XX. El origen de ese problema que llegó a América Latina se ubica en Alemania e Inglaterra con el movimiento de la *pandectística,* una perspectiva dogmática de la jurisprudencia que buscaba recuperar y restaurar las viejas tradiciones del *ancien régime* y exigía que todo Estado debería defender los intereses particulares. Dicho movimiento se enfocaba en construir principios jurídicos que asegurasen la propiedad privada y legitimasen las relaciones comerciales y de producción. *Vid.* Max Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, vol. 1, Frankfurt, 1990, pp. 135-159.

[20] Flores Magón pudo predecir que, si bien el positivismo podría ser un instrumento de crítica contra la autoridad, el clero y los terratenientes, también podría convertirse en un programa instrumentalizado al servicio de la clase terrateniente naciente y de los monopolios transnacionales, es decir, al servicio del capital. Lo que acontecía en la época de 1900 era la reorganización del mercado internacional y de las fuerzas productivas que provocó una crisis económica que afectó a los pocos empresarios locales y favoreció a las compañías estadounidenses; por ejemplo, en Chihuahua, se asentaron los corporativos como Booker, Cargill, Hearst, Huller, International Lumber, Southwestern Land & Cattle. Sus inversiones y ganancias fueron sustanciosas. Lo mismo sucedió en Coahuila con la llegada de empresas tejanas como Eagle Pass Lumber y Jennings-Blocker y también en Sonora y Sinaloa con la compañía constructora Richardson que ocupó grandes extensiones de tierras comunales. Ese proceso de capitalización de la región determinó que el Norte de México tuviese un desarrollo económico mayor en comparación con el Sur. *Vid.* John Mason Hart, "U.S. Economic Hegemony, Nationalism and Violence in the Mexican Countryside, 1876-1920", en Daniel Nugent [comp.], *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*, San Diego, University of California, 1988, pp. 72-77.

Constitución ha muerto". Cabe destacar que, *grosso modo,* el problema de la ley no es que sea "injusta" o "mala", sino que es un instrumento utilizado para obtener algo o justificar acciones derivadas a partir de su interpretación y aplicación. Ésa es la raíz que encontró Ricardo Flores Magón cuando denuncia los usos y abusos del derecho cometidos por los grupos de poder que lo conceptualizaban y aplicaban para sus fines.

Además, es interesante saber que, a principios del siglo xx, lo que estaba también en pleno conflicto eran perspectivas jurídicas con pretensiones de ordenar el mundo de las metrópolis emergentes. Así, el conflicto entre lo privado y lo público representó para el autor la génesis de las contradicciones sociales. Indudablemente, el derecho privado era la perspectiva del "hombre individualista y calculador" de sus intereses personales, mientras que la perspectiva del derecho público se orientaba a las formas de equilibrar la convivencia en términos de justicia social. La propuesta magonista no es la de instaurar un mundo sin leyes e instituciones, sino, más bien, la de erradicar esas leyes al servicio del capital.

Quizá resulte un poco problemática la disputa sobre el anarquismo del periodista, quien, por cierto, en sus últimos años de vida fue un lector asiduo de los anarquistas franceses como Proudhon y Bakunin (quienes, por ejemplo, siempre fueron vistos por Karl Marx como personajes interesantes en cuanto a su espontaneidad poco reflexiva).

Flores Magón diagnostica con precisión el hecho de que las fuerzas del capital son tan contundentes que transforman las leyes y los estados en sus siervos. Para tal efecto, se amparan en el derecho de propiedad privada, raíz de la guerra de todos, con tratados del sometimiento de todos al capital y del surgimiento del Estado guardián de los intereses del capital. Afirma lo siguiente:

> El jefe o gobierno son necesarios solamente bajo un sistema de desigualdad económica. Si yo tengo más que Pedro, temo, naturalmente, que Pedro me agarre por el cuello y me quite lo que él necesite. En este caso, necesito que un gobernante o jefe me proteja contra los posibles ataques de Pedro; pero si Pedro y yo somos iguales económicamente; si los dos tenemos la misma oportunidad de aprovechar las riquezas naturales, tales como la tierra, el agua, los bosques, las minas y demás, así como la riqueza creada por la mano del hombre, como la maquinaria, las casas, los ferrocarriles y los mil y un objetos manufacturados, la razón dice que sería imposible que Pedro y yo nos agarrásemos por los cabellos para disputarnos cosas que a ambos nos aprovechan por igual y, en este caso, no hay necesidad de un jefe.[21]

[21] R. Flores Magón, *op. cit.*, p. 55.

Para el autor, la violencia social es el resultado del desempleo, de la falta de oportunidades y de la nula credibilidad en las instituciones. Con voz profética resalta que "la desigualdad social es la fuente de todos los actos antisociales que la ley y la moral burguesa consideran como crímenes, siendo el robo el más común de esos crímenes [...] En cuanto a los delitos contra las personas, en su mayor parte son producto del medio malsano en que vivimos".[22]

En términos generales, el análisis de la sociedad presentado por el periodista parte de la elucidación de una realidad como una relación concreta entre el ser humano y su necesidad insatisfecha. Es una relación perturbada por el sistema institucional que transforma al sujeto trabajador en un objeto poseído; es decir, en un esclavo. Entregada toda la sociedad al capital y a su acumulación, aparecen la ley y la moral burguesa y, también, la policía y el ejército para defender al propietario (ahora a los grandes corporativos transnacionales y a la oligarquía nacional).

La radiografía socioeconómica que Magón efectúa en su tiempo es muy parecida a la patología que hoy en día vivimos: celebramos un bicentenario y un centenario donde aún no han podido superarse del todo las precariedades e injusticias que él cuestionó: ¿acaso festejamos referentes históricos vacíos y solitarios?

Del cielo a la Tierra: las metáforas teológicas

Es esencial recordar que, en toda América Latina[23] y sobre todo en México,[24] la instauración de un Estado liberal por encima de un gobierno confesional

[22] *Ibidem*, pp. 51, 53.

[23] Después de las luchas independentistas, los nacientes estados latinoamericanos comienzan a emprender luchas anticoloniales, en especial contra los privilegios del clero católico: la promulgación del Estado laico fue el eje rector. Así, por ejemplo, en América Central, los liberales Justo Rufino Barrios (1881-1885) y Manuel Estrado Cabrera (1898-1923) influyen en Guatemala y promulgan las leyes de enseñanza laica, instauran el Código de Napoleón, separan la Iglesia del Estado y confiscan los bienes de las órdenes religiosas. En Colombia, en 1853, se efectúa la separación de la Iglesia y el Estado (la primera que se produce en América Latina). Mientras que, en Venezuela, en 1872, los cursos de teología de la Universidad Central se disuelven y, en 1874, se promulgan las leyes civiles y se expulsa a los religiosos: sin duda, las logias masónicas de aquel tiempo desempeñaron un papel central en la instauración de las nuevas repúblicas. No obstante, el advenimiento de un parlamentarismo secular dio origen al establecimiento de oligopolios que se apoderaron de los estados laicos y los pusieron al servicio del capital estadounidense (tal fue el caso de Venezuela donde se establecieron la International Railways of Central America y, en específico, la United Fruit).

[24] Un decenio después de 1910, se produce la separación entre la Iglesia y el Estado y la confiscación de bienes. Como resultado de ese proceso y bajo el control de Porfirio Díaz (1876-1910), el gobierno instaura, como se mencionó, el positivismo como doctrina nacio-

permitió sentar las bases contra la cristiandad colonial que justificaba el *statu quo* y el despojo de tierras comunales. Magón estableció que los poderes terrenales fundados en la autoridad clerical devenían despotismo y tiranía. Contra los dogmas religiosos históricamente aliados a las dictaduras y al conservadurismo colonial propuso un humanismo fundado en la dignidad y la libertad, en la justicia social y en la igualdad fraterna: esas propuestas debían ser el basamento de todo orden político y económico. Incluso, un Estado liberal debía ser un Estado radical en el sentido de poner como medio y fin último la realización plena del ser humano.

Para el periodista, el conflicto entre el cielo y la Tierra es una expresión metafórica que desplaza la miseria real o terrenal por bienaventuranzas localizadas en el imaginario celestial. Las cosmovisiones religiosas son proyecciones humanas; es decir, la historia del cielo es narración de sujetos históricos. De ahí que se cuestione la idea religiosa que justifica la pobreza y las desilusiones del ser humano en el nombre de una salvación lograda en la eternidad abstracta:

> Millones de seres humanos dirigen en estos momentos al cielo su triste mirada, con la esperanza de encontrar más allá de las estrellas que alcanzan a ver, ese algo que es el todo porque constituye el fin, forma el objeto del doloroso esfuerzo, del penoso batallar de la especie hombre desde que sus pasos vacilantes la pusieron un palmo adelante de las especies irracionales: ese algo es la felicidad. "¡La felicidad! La felicidad no es de este mundo", dicen las religiones: "la felicidad está en el cielo, está más allá de la tumba". Y el rebaño humano levanta la vista, e ignorante de la ciencia del cielo, piensa que éste está muy lejos cuando sus pies se apoyan precisamente en este astro, que con sus hermanos constituye la gloria y la grandeza del firmamento.[25]

La cita anterior es una bella pieza literaria. Ahora, el objetivo es recuperar el fundamento de todo lo realmente posible; es decir, recuperar la materialidad, la inmanencia, la tierra concreta de "donde somos y a donde vamos":

> La Tierra forma parte del cielo; la humanidad, por lo mismo, está en el cielo. No hay que levantar la vista con la esperanza de encontrar la felicidad detrás de esos astros que embellecen nuestras noches: la felicidad está aquí,

nal. Ese gobierno, al fin, era un gobierno de científicos (como se les llamaba), de tendencia capitalista, industrial y urbana. La Revolución mexicana de 1910 se volverá en parte contra la Iglesia, con lo cual comienza el mayor conflicto de los tiempos modernos en América Latina.

[25] R. Flores Magón, *op. cit.*, p. 10.

> en el astro Tierra, y no se conquista con rezos, no se consigue con oraciones, ni ruegos, ni humillaciones, ni llantos: hay que disputarla de pie y por la fuerza, porque los dioses de la Tierra no son como los de las religiones: blandos a la oración y al ruego; los dioses de la Tierra tienen soldados, tienen polizontes, tienen jueces, tienen verdugos, tienen presidios, tienen horcas, tienen leyes, todo lo cual constituye lo que se llama instituciones, montañas escarpadas que impiden a la humanidad alargar el brazo y apoderarse de la Tierra, hacerla suya, someterla a su servicio, con lo que se haría de la felicidad el patrimonio de todos y no el privilegio exclusivo de los pocos que hoy la detentan.[26]

Como podemos observar, la dialéctica entre la economía del cielo y la de los bienes terrenales se convierte en un problema político y social, pues la ideología conservadora y propietaria de los "medios de producción" dice que los bienes celestiales son para todos, mientras que los bienes y recursos de la Tierra son tutelados por unos pocos:

> Al pertenecer la tierra a unos cuantos, quienes no la poseen deben alquilarse a los que la poseen para siquiera tener en pie la piel y la osamenta. La humillación del salario o el hambre: éste es el dilema con el cual la propiedad territorial recibe a cada nuevo ser que viene a la vida; dilema de hierro que empuja a la humanidad a ponerse ella misma las cadenas de la esclavitud, si no quiere perecer de hambre o entregarse al crimen o a la prostitución.[27]

Quizá la voz de Ricardo Flores Magón resonará más allá de los centenarios exclamando:

> ¡Vamos a la vida, vamos a la tierra!" "¡Tierra!", gritaron los Gracos; "¡Tierra!", gritaron los anabaptistas de Munzer; "¡Tierra!", gritó Babeuf; "¡Tierra!", gritó Bakounine; "¡Tierra!" gritó Ferrer; "¡Tierra!" grita la Revolución mexicana, y este grito, ahogado cien veces en sangre en el curso de las edades; este grito que corresponde a una idea guardada con cariño a través de los tiempos por todos los rebeldes del planeta; este grito sagrado transpor-

[26] *Idem.*

[27] *Ibidem*, p. 11. Con esa cita, nos ubicamos en un momento ético por excelencia. La toma de conciencia, la exigibilidad de reflexionar las causas que producen pobreza y desempleo, la denunciabilidad de los sujetos responsables o instituciones productores de miseria e incluso de la destrucción del medio ambiente y la obligación moral y social de organizarse y movilizarse son el proceso que conlleva, en términos de Gramsci, al "intelectual orgánico" —como lo fueron los hermanos Magón— y a los afectados a emprender las luchas por el reconocimiento y la transformación radical. Ése fue, entre otros motivos, el *leit motiv* de la Revolución mexicana. *Vid.* Armando Bartra, *Regeneración 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*, México, Era, 1991, pp. 25, 29, 30-42.

> tará al cielo con que sueñan los místicos a este valle de lágrimas cuando el ganado humano deje de lanzar su triste mirada al infinito y la fije aquí, en este astro que se avergüenza de arrastrar la lepra de la miseria humana entre el esplendor y la grandeza de sus hermanos del cielo.[28]

Para preparar el cierre de este ensayo, indiquemos otro aspecto significativo en el pensamiento magoniano. El objetivo es denunciar a un dios que ha devenido dinero, capital. Ese dios se presenta para Magón y para el pueblo mexicano como un Moloch y como un Mammón. El primero exige sacrificios de la comunidad pobre y despojada de sus tierras comunales; el segundo es la representación del culto al dinero, al capital. El periodista efectúa una crítica fulminante a la ideología fetichista del positivismo porfiriano que derrumbó los principios centrales de la religiosidad e impuso un nuevo culto a la modernidad y a la expansión de las leyes del capital. Flores Magón es consciente y sabe diferenciar entre el Yahvé, el Dios de la vida, de la liberación y de la justicia, del dios dinero al que, incluso, creyentes, milicianos, empresarios y gobernantes rinden honores y sacrifican en su nombre:

> El capital es el dios moderno, a cuyos pies se arrodillan y muerden el polvo los pueblos todos de la Tierra. Ningún dios ha tenido mayor número de creyentes ni ha sido tan universalmente adorado y temido como el capital, y ningún dios, como el capital, ha tenido en sus altares mayor número de sacrificios […] Proletarios, todos vosotros estáis entre las garras y colmillos del capital: el capital os bebe la sangre y trunca el porvenir de vuestros hijos.[29]

La metáfora, como recurso literario de crítica social, se vuelve el instrumento más trabajado por el periodismo combativo de aquella época. Si bien es cierto que, en términos de rigurosidad conceptual, filosóficamente hablando, las metáforas pueden ser imprecisas, en cuanto a la discernibilidad de significados, pueden ser más claras y contundentes para el intérprete o lector: eso lo sabía muy bien Flores Magón. Por eso, la metáfora teológica será un mecanismo idóneo para desmitificar relaciones sociales y políticas de producción. Él no vaciló en aseverar que la crítica a la economía burguesa es una crítica a la reproducción política del capital.

La metáfora de que el capital es el señor del infierno le sirve para asegurar que "la base primordial de todas las libertades es la libertad económica, sin la cual el hombre es miserable juguete de los ladrones del gobierno y de la banca, que tienen sometida a la humanidad con algo más pesado que

---

[28] *Ibidem*, p. 14.

[29] *Ibidem*, pp. 84-85.

las cadenas, con algo más inicuo que el presidio y que se llama miseria, ¡el infierno transplantado a la tierra por la codicia del rico!"[30]

Por libertad económica no está entendiéndose la del mercado o la de los inversionistas, sino la de todo ser humano para aspirar a vivir en condiciones óptimas. La libertad económica es un derecho a la vida, al trabajo digno y bien remunerado, al trabajo comunitario, principalmente. Convertir ese "derecho humano" en derecho de propiedad y de explotación del trabajo, parafraseando a Karl Popper, es transformar el cielo en la Tierra y la Tierra en infierno.[31] Por eso será que para los simpatizantes del *statu quo* ahora resulta que quienes falsean la utopía del capitalismo o del mercado y cuestionan sus leyes e instituciones sean considerados "enemigos", "seres peligrosos" o "delincuentes". Si Flores Magón viviera, hoy en día sería calificado de igual manera como lo llamó Porfirio Díaz: "delincuente enemigo del orden".

A modo de conclusión

En 1900, conjuntamente con su hermano Jesús, funda el periódico *Regeneración.* En mayo del año siguiente, Ricardo y Jesús son encarcelados por publicar notas contra la dictadura. Serán Enrique (el menor de los hermanos) y Eugenio Arnoux los encargados de continuar con la publicación. Es común afirmar que el pensamiento de Ricardo Flores Magón evolucionó del liberalismo al anarquismo; no obstante, pocos tienen en cuenta que fue Camilo Arriaga (hijo del gran liberal reformista Ponciano Arriaga) quien posibilitó este cambio compartiendo con Ricardo obras de teóricos anarquistas europeos. Por este motivo, diremos que el autor transitó el camino del pensamiento liberal reformista durante diez años aproximadamente (1892-1901). Durante este periodo, sus principios se vinculaban con el amor a la patria y el deseo de que la clase media, los trabajadores y los indígenas disfrutaran de bienestar; también, luchó por la democracia representativa y por el respeto, en la práctica, de la Constitución de 1857.

Para comprender cómo aparece Porfirio Díaz en el escenario político mexicano, es importante considerar que la historia del México independiente es la de la lucha por la distribución de la propiedad territorial dis-

[30] *Ibidem*, p. 87.

[31] Para Popper, la propuesta de Flores Magón sería atrevida e "infernal", pues estaría invitándonos a la rebelión contra las instituciones y contra las leyes del capital. Si Popper leyera a Magón, en opinión de Franz Hinkelammert, diría que su oferta es "la *hybris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la Tierra, nos seduce a transformar la Tierra en un infierno". *Cfr.* Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée, 2002, p. 196.

tinta de la legada por la Colonia. Sobreponiéndose a este problema básico, hay otro, a menudo derivado del mismo: la lucha contra el dominio económico de la Iglesia y de las empresas extranjeras, los esfuerzos por la incorporación del indio a la economía moderna, por la industrialización del país. Asimismo, las tentativas de retrasar la proletarización del artesanado, en un tiempo, y la búsqueda de nuevos métodos de intervención de la clase obrera en la vida del Estado y en la actividad económica nacional.

Ricardo Flores Magón es el teórico por excelencia de la Revolución mexicana. Su contribución radica no tanto en diseccionar conceptos alambicados de la teoría política, sino en haber sido un pedagogo militante que utilizó un lenguaje claro y evidente por medio del cual potencializó la movilización social. Además, fue un crítico de alto nivel que localizó la causa de que los grandes problemas de desigualdad social provienen de un sistema económico perfectamente estructurado que subsume lo político, lo cultural y lo científico. Tal sistema es el capitalismo, hoy denominado economía de mercado.

Detectó que la riqueza genera pobreza. La riqueza no es un milagro proveniente de la pata de una cabra, sino un complejo derivado de las relaciones históricas de dominación, de la acumulación de grandes capitales, de la transferencia de valores de un país dependiente a las grandes transnacionales y de la explotación del trabajo (de obreros y campesinos, incluso burócratas). Para que el capital se amplíe y se reproduzca políticamente, se necesitan, de acuerdo con él, mano de obra barata, materia prima no costosa, tecnología adecuada, recursos naturales disponibles, marcos jurídicos eficientes que den legalidad de la propiedad privada, policías que salvaguarden la estabilidad del *statu quo*, motivos religiosos que justifiquen el orden conservador y oligarquías nacionales corruptas.

La alternativa que nos ofrece es que "hay que escoger de una vez una de dos cosas: o ser libres, enteramente libres, negando la autoridad o ser esclavos perpetuando el mando del hombre sobre el hombre".[32] Por eso, expondrá que la "toma de conciencia" es ya una actitud "rebelde"[33] que pone en cuestión la ilegitimidad de la legalidad de cualquier orden político posible. Si existe pobreza, desempleo, marginalidad, violencia, discriminación, no puede haber legitimidad institucional.

La perspectiva que llamaríamos nosotros filosófico-política de Magón se circunscribe en la crítica a la propiedad privada y a la que opone el derecho natural a la tierra por parte de todos. El planteamiento radical de que todavía continúa pendiente en 2010 es que no se trata de "recibir" la

[32] R. Flores Magón, *op. cit.*, p. 55.

[33] Dirá Magón: "¡Sumisión! es el grito de los viles; ¡rebeldía! es el grito de los hombres. Luzbel, rebelde es más digno que el esbirro de Gabriel, sumiso". *Ibidem*, p. 8.

tierra por acción del gobierno: "No tratamos de comprar tierra, sino de tomarla desconociendo el derecho de propiedad […] Lo que el gobierno llama solución del problema agrario no es tal solución, porque de lo que se trata es de crear una pequeña burguesía rural […] pero no en manos de todos y cada uno de los habitantes de México, hombres y mujeres."[34] Así, es cuanto podemos decir: olvido o regeneración.

[34] *Ibidem*, p. 49.

ALGUNAS PROPUESTAS DE FILOSOFÍA POLÍTICA DURANTE LA INDEPENDENCIA

María Rosa Palazón Mayoral*

RESUMEN: Abarcando desde el levantamiento armado de 1810 hasta la Reforma cuando se inició la modernización del país, es decir, cuando se intentaron hacer efectivas las propuestas utópicas anteriores, el texto repasa tales propuestas en incisos con títulos reveladores, como los sentidos de nación, y del contrato social republicano mezclado con las ideas del cristianismo primitivo. También el artículo lleva la perspectiva de la historia efectual (en el Estado-nación).

Las últimas líneas llamadas "conclusiones" no son tal: se limitan a ser un llamado a la imaginación creativa para que se rescaten las vigentes propuestas que hubo de sociabilidad y se rechacen las de insociable sociabilidad.

ABSTRACT: Covering from the armed rise in 1810 to Reforma (when the modernization of the country began; that is, when it was intended to make effective previous utopical proposals), this text reviews them in sections with revealing titles, such as the senses of nation, and of the republican social contract mixed with the ideas of the primitive Christianity. The article also carries the perspective of the effectual history (in the State-nation).

The last lines, called "conclusions" are not so: they are only a call to the creative imagination so that the viable proposals that were made on sociability are rescued, and the ones for the unsociable sociability are rejected.

*Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Fraternidad-nación, patria, Estado-nación, libertad e igualdad.

Key words
Fraternity-nation, motherland, State-nation, liberty, equality

Me ocuparé de las letras que van de 1808 hasta la Reforma debido a que fue en esta última etapa cuando se realizó una emancipación real y se iniciaron los ensayos sociales para acceder al capitalismo industrial. Hubo autores en cantidad tan mayúscula que obligan a eliminar nombres en un artículo de filosofía. Ellos establecieron utopías en los días en que México se forjó como nación. Dejando de lado a quienes exaltaron únicamente lo bucólico, inspirado en la cultura grecolatina, estas páginas se imponen la misión de hallar las propuestas, que se hicieron entonces, de filosofía política, cuando se tenía en el horizonte la Conquista, la Colonia, la monarquía iturbidista —que engañó a unos cuantos liberales y a otros no— y las invasiones. Sin citar a los autores en que me baso, hice una abstracción de los ideales manifiestos durante la Independencia de México. No puede evitar mi perspectiva inserta en la historia efectual.

Las pretendidas élites, un tanto sordas a sus circunstancias, escogieron la "lucidísima" carrera de la literatura. Convivieron con escritores que denunciaron las lacras o enfermedades sociales con el objeto de sanarlas y poner a discusión la organización futura deseable. Claro que su primer objetivo fue mexicanizar su quehacer. La musa arrabalera también entró en escena, economizando más o menos las ficciones o los elementos fantasiosos; tales amantes de la pluma pormenorizaron las deformidades sociales, resultado de la dominación y los procesos no deseados desatados por la emancipación. En otras palabras, muchos escritores participaron de manera activa en la etapa fundacional del Estado-nación. Por lo tanto, la afirmación *resumida* de Guillermo Prieto de que "algunos desordenados apuntes saldrán cuando se escriba la historia de la bella literatura mexicana"[1] es verdad, aunque no merma ni las ideas ni la gracia de aquellas palabras, a caballo entre la historia y la literatura, que intentaron resaltar lo malo y, al mismo tiempo, incrementar la autoestima de los mexicanos. El reto fue rehacer casi todo; se buscaron emblemas, amuletos, opusieron el águila americana al león español —actitud debida al afán de formar una herman-

[1] Guillermo Prieto, *Museo Mexicano,* t. IV, México, 1844, pp. 345-360.

dad con símbolos unitivos—. Una fratría debe tener padres y madres. Los escritores formaron una familia de ancestros: Moctezuma y Malintzin, el protomártir san Felipe de Jesús, los caudillos y las heroínas profanas y la madre mayor, la Virgen de Guadalupe, mito que unió a los habitantes de distintas lenguas y costumbres. Lucas Alamán reclamó que, en la tendencia a perfilar la nación, no se limitara a los mexicas, porque se anulaba una parte de la identidad propia de los habitantes de nuestra América septentrional.

Los escritores que escribieron en español gestaron una identidad no cercana ni a los segregados indios ni a los españoles. La anarquía histórica decimonónica compelió a que los escritores que participaron activamente en la fundación de México, lleno de asonadas variopintas, obligaron a todos a cambiar de estrategias, posponiendo algunas metas sociales por otras inmediatas —tal es el caso de los republicanos después del golpe de Estado de Pío Marcha, cuando ubicó en el trono al emperador Agustín de Iturbide—. Pese a tales cambios, desde la perspectiva de la filosofía política, los escritores levantaron puentes para que las generaciones futuras tuvieran un hogar colectivo o espacio vital suyo bajo la justicia distributiva que, además, compensaría a los más explotados mediante la justicia retributiva.

El contrato social

En medio de una feroz censura, civil y eclesiástica, los escritores generalizaron un imaginario contrato social republicano, que entendieron bajo un antiguo planteamiento religioso; a saber, vivir es habitar, habitar es amar, amar a un colectivo supone vivir bien con y para los otros en instituciones justas o mucho más justas que las existentes. En oposición, el Estado-nación ha sido ofensivamente centralista, "etnófobo". España importó a principios del siglo xviii esta tendencia de Francia. El Estado nacional español y después el mexicano desataron una xenófoba retórica ultranacionalista.

Las inclinaciones etnocentristas del Estado-nación no han desaparecido aun en etapas históricas más concesivas o autonómicas. En los nuevos códigos, se perciben miedos y contradicciones por temor a la democracia e igualdad, que quitaría al Estado-nación el papel rector que se le atribuye. Por los intereses del mercado, los gobiernos procedieron a desaparecer sociedades civiles identificadas culturalmente e identificables por terceros, excepto la sociedad civil a la que pertenecían los mandos estatales. O sea, procedieron a una arbitraria jerarquía cultural en concordancia con los nuevos intereses económicos. Esto amerita que se matice: no le faltó razón a Bakunin cuando en 1873 llamó proletariado intelectual a un bloque de

intelectuales anarquistas, socialistas y un tanto bohemios, que hicieron suyos los intereses y aspiraciones de las clases bajas.

Los intelectuales dieron el arma de una "ciencia" única y deshumanizada que sirvió para revertir las utopías mediante el postulado de que la historia progresa universalmente por las mismas fases, imponiéndose las vanguardias a los pueblos de culturas atrasadas, en nuestro caso los pueblos originarios, los cuales, según tales "ciencias", se quedaron atrás como huellas instructivas del pasado. La medicina contra la segregación incrementó la explotación y enterró la mínima autonomía de los aborígenes. Desde la presidencia de Guadalupe Victoria, las sublevaciones de los pueblos originarios se han sucedido sin descanso.

Los mitos acerca de los años fundacionales tuvieron una presentación discursiva para ayudar a las poblaciones a que memorizaran los tabúes y fuesen imaginando su cooperación o incluso para que, con un sentido mesiánico-milenarista, reconstruyeran el destino colectivo. Para legitimarse, el Estado-nación se declaró heredero de formaciones culturales previas que arrasó. Así, en México, convirtió los conceptos "patria" y "nación" en propuestas "inflacionarias" y "destructivas" que apelan a una tribu arcaica que se había destruido: los aztecas.

Como dentro del Estado-nación las relaciones son excluyentes, las poblaciones se organizan coercitivamente en centrales y periféricas. Las identidades que oprime el Estado-nación acaban siéndole disfuncionales: su lucha adquiere un tono de resistencia. Para este contestatario nacionalismo defensivo, ser humano es ir siendo diferente culturalmente con los mismos salarios, vivienda, promociones y acceso a los servicios de salud, sin que nadie tenga que ocultar o avergonzarse de su propia identidad. En el siglo XIX, las revueltas indígenas llevaron la dosis amarga de su resistencia, derrota y su caótica revancha, porque "*Volkgeist* herida" latiguea con furia.[2]

El replanteamiento social exigió que se tomaran medidas, porque los aspectos entreverados, en interdependencia, frenaban la meta de formar grupos bien socializados, empezando por el país de adscripción, que carecía de nombre propio con que negociar en la escena internacional, siendo reconocido, contra la voluntad de los nacidos en su seno, como Nueva España. Bajo la influencia culta y escondida de los jansenistas españoles —desde Juan de Mariana hasta Jovellanos y Campomanes, que quizá debieron llegar a esta parte del Atlántico en las valijas del gran "Houdini" o escapista Fray Servando Teresa de Mier— y, por supuesto, con las enseñanzas de la Constitución Política de la monarquía española de 1812, tales ideólogos engañaron el poder de dominio con los epítomes de Blanchard,

[2] Isahiah Berlin, "La cosecha del nacionalismo" [trad. de Octavio Gómez Dantés], en *Ojarasca,* núm. 5, México, febrero, 1992, p. 8.

Fleuri y otros que citaban viejas frases bíblicas y de los padres de la Iglesia. Los diputados americanos de las Cortes de Cádiz, entre los que destaca Miguel Ramos Arizpe, tuvieron un almacén repleto de ideas liberales modernizadoras, ponderadas por Fernández de Lizardi en *El Conductor Eléctrico*, periódico optimista que celebra, además, que en 1820 fue abolida la tan temida Inquisición.

La nación y el Estado-nacional

En el periodo inmediato posterior a las luchas de liberación, en América, los hispanohablantes trabajaron para instituir al hombre nacional que pudiera hacer frente a las agresiones externas y a las amenazas de desintegración interna. Para ellos, el hombre nacional era el hispanohablante que residía en las ciudades. En México, se buscaba la identidad o personalidad colectiva diferenciada de la española, que permitiera a las poblaciones solidarizarse entre sí, concordar, disentir, defenderse y poder negociar. En su intento de transitar al para sí nacional, después de la Independencia, los artistas mexicanos se dieron a la tarea de "forjar patria" con sus novelas, cuentos, versos épicos, discursos, y rescataron leyendas, mitos y gestas que se transmitían de manera oral. Manifestaciones que, en aquellos momentos, tuvieron un modo de presentación carismático, más contra lo español, que culturalmente verdadero.

El Estado-nación es centralista, "etnófobo". El Estado-nacional español influyó en el mexicano hasta que éste desató una xenófoba retórica nacionalista y centralista. He ahí el motivo de las defensivas luchas federalistas desatadas en México recién instaurada la República.

Intelectuales y gobernantes de hace dos siglos hablaron en nombre de todos, monólogo acorde, también, con la homologación capitalista destinada a amarrar los sentimientos de identificación nacional de una misma identidad "moderna" y "vanguardista". Después de sus primeros pasos, el Estado-nación impuso la educación monolingüe y el adoctrinamiento ideológico contrario al sí mismo diferenciado y esto porque nunca se abrió al diálogo: destruyó símbolos locales o los ocultó para silenciar la realidad. Más allá de las numerosas unidades culturales, intentó cohesionar, llenando su oratoria de omisiones —valga la paradoja—. El Estado se disfrazó de pureza bajo el lema de un pueblo unitario y homogéneo. Desde que el poder administrativo impuso con violencia las nuevas leyes, usos y costumbres, las fricciones interétnicas han sido la constante en los inestables procesos capitalistas de articulación interna. En tanto el Estado-nación tiene efectos absorbentes y asimiladores que tratan de imponer la unidad homogénea, mecanizada, sobre los sectores de población culturalmente diferenciados, es incapaz de relativizarse, de aceptar los intercambios dia-

lógicos y compartir las decisiones más relevantes con las poblaciones bajo su jurisdicción.

Las presiones estatales vincularon y homologaron lenguas, el *ethos* y las cosmovisiones como medidas para integrar a las poblaciones; es decir, el Estado-nación implantó procesos civilizatorios de producción económica, tecnológica, cultural, política, filosófica, que orientaran a la sociedad civil, sin que ésta orientase a los gobiernos.

Al exaltar a una parte de la sociedad civil como centro de la filogénesis, el capitalismo implantó un falso nacionalismo, generado en oficinas gubernamentales, divulgado por "intelectuales orgánicos" que propugnaron por un desarrollo ensimismado y unilateral. La historia oficial presentó a unos héroes oficializados como padres emblemáticos, siendo a veces opresores o antihéroes de algunas poblaciones. En otras palabras, el Estado trata de incrementar su poder decretando para todos sus "súbditos" quiénes son los ascendientes, descendientes, colaterales y afines de la "nación".

Más antigua que el Estado son la "nación" y el "nacionalismo", conceptos polivalentes con dos significados básicos: el antiguo y etimológico (N1) y el moderno (N2). La primera acepción designa al grupo social que se concibe, dentro del eje semántico de "familia extensa", como una hermandad o fratría, con padres míticos —línea ascendente— e hijos naturales y adoptados —línea descendente—; N1 es un fenómeno de larga duración comparado con los ciclos económico-políticos encabezados por los Estado-naciones o segunda acepción de tales conceptos, N2, que los triangula con una organización estatal y con poblaciones bajo su jurisdicción. Este moderno significado presupone un territorio independiente y normas político-económicas y legales.

Como hablantes de una lengua, estamos atrapados en léxicos que comunican más de lo que pensamos, debido a sus sedimentos históricos, y menos, a causa de usos confusos que ocultan o manipulan. Desde la hermenéutica efectual, podemos afirmar que ambos conceptos hablan de dos posiciones encontradas que no reparan en su polisemia e historia. Por lo mismo, se dice que el nacionalismo es un bien y que es un mal; que tiende a construir comunidades o a subyugarlas y destruirlas; que tolera las diferencias o las excluye, en la perspectiva expansiva del capitalismo; y que revela y fomenta el amor o revela y fomenta el odio. Aparentes paradojas: la hermandad, fratría o el grupo con-nacional se considera como un bien, porque erige comunidades diferenciadas y unidas; pero, con frecuencia, el Estado-nacional ha devenido un mal, pues valora a la sociedad civil y a los individuos que la componen como instrumento de la clase a la cual sirve. Hay nacionalismo revolucionario y no revolucionario. En el capitalismo, la burguesía industrial y financiera jamás se ha contrapuesto al Estado-nación, sino que lo reconoce como necesario para sus fines. Como en su

mayoría perteneció y pertenece a una etnia o cultura, utilizando el poder del Estado, la burguesía intentó e intenta reubicar y hacer funcionales las poblaciones de acuerdo con su idiosincrasia, agrediendo el sentido comunitario de sus dominados: los pobres, los indígenas o pueblos originarios. Una aclaración: para varios pensadores ilustrados y románticos, el Estado-nación habría de proponer acciones y actuar según valores que conformen una comunidad buena y justa. Su finalidad era la cohesión comunitaria, edificarla desde sus cimientos y crear al hombre nuevo. Estos párrafos reflejan tal inclinación comunitaria inicial:

> Guiándonos en junto para llegar [al] Estado apetecible donde cada hombre se conoce, y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de servir al país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país […] la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república.[3]

Como NI no está limitada sólo por la existencia o no de las clases y del Estado moderno, por lo mismo, tiene una proyección futurista, desde fines del siglo XIX hasta principios del XX. Quienes se identificaban ideológicamente como socialistas —historiadores, sociólogos y oradores del parlamento y asamblea popular— discutieron la existencia de naciones anteriores al Estado capitalista, y si la nacionalidad y la nación sobrevivirían debido a que, pese a los acechos y agresiones de las potencias, las afinidades de tales grupos en cuestión pueden ser más que sus diferencias. Otra de sus preocupaciones fue cómo repensar la democracia en un futuro liberado del Estado-nación impositivo. Los filósofos de entonces adoptaron una posición de vanguardia cuando trató de establecerse la doctrina de la democracia y las nacionalidades.[4]

El movimiento social centrípeto es condición de posibilidad del internacionalismo o movimiento centrífugo. La aldea global se compone de fragmentos que se autoestiman. Lo que interesa es la autodeterminación individual en el seno de las naciones. El "comunitarismo" es la forma más pura de nacionalismo, N1, y desde éste, y sólo éste, puede accederse al internacionalismo. Los independentistas supieron que no habría movimien-

[3] José Martí, *Obras completas* 6, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 482 y 486.

[4] Marcel Mauss, *Obras completas II* [trad. de José Antonio Matesanz], Barcelona, Barral, 1971, p. 33.

to de liberación centrífugo si los agentes no tomaban un compromiso con las luchas nacionales, que tienen una faceta de liberación relacionada con el potencial insurgente de las clases oprimidas y de las periferias contra los centros. Al negar la identidad nacional de los actores políticos, el marxismo dejó la lucha de clases como algo vacío, unilateral y equivocado o separado de la realidad. El 20 de junio de 1866, Marx reconoció, en contrario, la imposición y también la imposibilidad de superar la pertenencia a una identidad, sin la cual no existirían las personas ni sus comunidades: los franceses repitieron en su lengua que "nación" y "nacionalidad" son criterios anticuados ante una audiencia cuyas nueve décimas partes no entendía el francés.

El miembro del "Planeta Ovejo", según Fernández de Lizardi, jamás postulará que su nación es ejemplar; aunque, si la ama, terminará por rebelarse. Como las luchas desde el nacionalismo no pueden olvidar las reivindicaciones clasistas, genéricas y de las periferias, están orientadas, en última instancia, a un intercambio en pie de igualdad. En épocas recientes, sabemos que, colocar las clases, una realidad histórica efímera o que debe ser abolida, dejando a los individuos sin una autoidentificación, obstaculiza la potencial insurgencia de las naciones y los individuos dominados.

Históricamente, las organizaciones prerrenacentistas se agrupaban en *naciones*, N1: conjunto de poblaciones con tradiciones y normas políticas. Cada población podía formar parte de entidades políticas más amplias como los reinos, porque, en éstos, y en los feudos y la génesis de los burgos, los circuitos de producción y consumo ocurrieron entre grupos con una cultura bastante parecida y un sentido de unidad social —por lo mismo, los conquistadores españoles llamaron "naciones" a las culturas originarias de América—. Desde la perspectiva temporal, la formación y el desarrollo del Estado-nación es relativamente nueva: el nacionalismo, N2, ha sido "la religión de los tiempos modernos".[5]

Desde el punto de vista ontológico, la nación, N1, manifestación de la sociabilidad, funda las históricas formas estatales y no viceversa. Ambas acepciones, la antigua, N1, y la moderna, N2, en general se oponen. Para la primera, no se considera definitorio de la "nación" que tenga un Estado: la noción llamada "organicista" presupone que el Estado es una institución anterior a la sociedad civil. Para la contractual, en cambio, el Estado se generó por medio de convenciones sociales: las naciones o fratrías son la base sobre la que se fueron levantando los estados o estructuras políticas. Para Cicerón, la sociedad, concebida como una familia extensa, y el Estado son distinguibles. Para otros, los aspectos social y estatal se hallan

[5] Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raçe, Nation et Classe. Les Identités Ambigües*, París, La Decouverte, 1988, p. 129.

indiferenciados en el concepto "polis"; sin embargo, el Estado no precede a la sociedad civil, a las familias y a los sujetos. La relación entre N1 y N2 es de dependencia de la segunda a la primera. A la pregunta: "¿tiene algún sentido la idea herderiana [de que] el Estado, en cuanto producto artificial, debe adaptarse a seguir a la nación?",[6] sólo cabe la respuesta afirmativa. Debería ser una institución que se adaptase a las sociedades civiles que se contemplan como naciones, en tanto agrupación de individuos sociales que se pertenecen a sí mismos y se eligen como prójimos, por lo cual admiten ser interpelados con nombre colectivo y manifiestan el deseo de vida conjunta o destino común a partir de sus múltiples niveles de relación e integración.

La terminología moderna y contemporánea de "nación", N2, obliga a que el imaginario comunitario de fratría o nación se aplique sólo como apelativo de mercados unificados por la burguesía y el Estado. Ignora a N1. También, sobrepone N2 a NI para que se borren sus respectivos límites y se confundan: deja que ambas acepciones se deslicen en un mismo discurso y establece una aparente sinonimia entre ambas; es decir, levanta barreras que impiden comprender las designaciones ideológicas en juego. Por ejemplo, en los artículos 2, 3, 11, 13 y 14 del Tratado que firmaron Guonique, jefe de los comanches, y Juan Francisco Azcárate, en representación del Imperio de Iturbide, se habla de la "nación comanche" (N1) y de la nación mexicana.

En suma, la nación, N1, no se agota en las clases ni en ninguna de sus históricas dimensiones clasistas: su contenido no ha sido siempre burgués. En cambio, el Estado-nación, N2, aunque en principio no tuvo esta directriz, la Independencia mexicana incubó tal matriz nacionalista (NI), el rescate de los recursos del país, y un esfuerzo educativo, cultural, económico y de salud.

Las concreciones históricas muestran algunos caracteres. En nuestra América, en 1771, el regidor del Ayuntamiento de la Nueva España, José González Castañeda, presentó ante la Corona la *Representación humilde a favor de sus naturales*, cuya premisa era que los europeos eran viajeros de paso que llegaban a las Indias con el fin de enriquecerse y marcharse. Circunstancia que había conducido a la ineficiencia, corrupción e injusticia en la administración colonial. Este temprano alegato en favor de la Independencia se concretó políticamente —no social ni económicamente— en México hasta 1821.

Varios Estados-nación americanos se formaron tras de los enfrentamientos de la sociedad civil con el nacionalismo ofensivo del "Estado-de-Conquista": las que ya se pensaban como nacionalidades o fratrías se sentían agredidas por las acciones expansivas y el dominio de los Borbo-

[6] I. Berlin, *op. cit.,* pp. 6-17.

nes, porque se habían apropiado de sus tierras y riquezas, y también los escritores supieron que padecían la alineación del colonizado, imposición de lo ajeno como propio, y sufrían la expropiación o impacto colonizador del que habían resultado traumatismos; por ejemplo, luego de haber destruido sus escritos, la ideología colonizadora calificó las americanas culturas originarias como ágrafas y sin historia.

Los americanos denunciaron que el principio del Estado-de-Conquista español había sido: "divide y vencerás", el cual escindió con facilidad las poblaciones lingüísticamente homogéneas que no estaban bajo un mismo gobierno prehispánico; en consecuencia, fragmentó los grupos culturales: los mayas quedaron en el Virreinato de la Nueva España y en la Capitanía General de Guatemala; en un territorio extenso como la Nueva España, los colonizadores no tuvieron interés especial por las comunidades pequeñas, con ausencia de rígidas jefaturas y aisladas en lo económico y en lo político, o segregadas residencialmente y con débiles fronteras de interacción; por lo mismo, durante la Conquista y colonización española, pudieron seguir en pie sociedades sin clases, como los yaquis en México.

Nacionalismo contra dominio hierático

El humanismo nacionalista americano puso en crisis el lenguaje de las metrópolis y su espacio hierático. Nació el ideal de tener un Estado soberano y un gobierno propio, fin que, en Nuestra América, argumentaron las élites ilustradas e hicieron efectivo las poblaciones originarias. Se enarboló el derecho de obtener la independencia si los pueblos la desean y han luchado por ella. "Si una nación le niega a otra el derecho de darse la forma comunitaria y de gobierno que estime más adecuada [...] aquella nación empieza a deteriorar las posibilidades o el mantenimiento de la paz".[7] Con esta creencia inobjetable, las poblaciones americanas hicieron valer su derecho a sacudirse el poder de dominio colonial y, después de un bautismo de sangre, se llenaron los mapas con nuevos países. "¿Ni qué patria puede tener un hombre más orgulloso que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios [...]? De factores tan descompuestos, jamás en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas."[8] Entre algunos países independizados o incipientes Estados-nación ocurrieron otras escisiones internas, como Guatemala de México.

[7] Mario Benedetti, *La noción de patria; próximo prójimo*, Madrid, Visor, 1985, p. 24.
[8] J. Martí, *op.cit.*, p. 481.

Nacionalismo defensivo y las clases

La mayoría de tales Estados-nación surgieron del nacionalismo defensivo contrario al Estado-de-Conquista y en favor de su autodeterminación; es decir, su separación estatal o la formación de un Estado-nacional, objetivo político aún vigente, porque la resistencia a las agresiones ha sido inherente a la construcción de identidades conscientes de que su identificación implica el acto político de elegirse como vida autocreativa y autónoma, opuesta a la rapiña que explota y oprime. En otras palabras, las reacciones colectivas independentistas o etapas fundacionales de un nuevo orden jurídico, que ocurren sobre una base real y otra fantasiosa, no han dejado de operar como motores de la historia. Sin duda, la nación (N1) ha cumplido mejor que ninguna otra agrupación humana no sólo la misión de asegurar a los individuos la continuidad histórica, sino también el ejercicio de sus derechos. En la actualidad, los artículos 1 y 55 de la Carta de las Naciones Unidas consagran la libre determinación de los pueblos: si lo deciden, pueden establecer su propio Estado soberano, liberarse de su metrópoli y adquirir su lugar como país en la escena internacional.

Las guerras de independencia de Nuestra América fueron el inicio de revoluciones burguesas sin una burguesía fuerte, porque el caos de la guerra y las insurrecciones que no cesaron dejaron el erario vacío. Luego, a lo largo del siglo XIX, se dio una orientación capitalista a instituciones político-sociales creadas por el Estado —si desde el siglo XVI en la Nueva España se habían introducido cardas, ruecas, telares de pedal para trabajar el lino, cáñamo, lana y seda—. La enorme producción en talleres de textiles y tejidos fue de un típico corte medieval o no competitivo.

En un país con contrastes clasistas enormes, al leer los testimonios histórico-literarios conmueven la miseria, las hambrunas, las pestes, la abundancia de pícaros desclasados y amorales que ocupaban las ciudades y aprovechaban como *modus vivendi* la corrupción, algunos pobres de solemnidad afectados de la moda —petrimetres, fachendas o vanidosos— que heredaron la sangre azul de sus parias antepasados, quienes, a su vez, la adquirieron por sus servicios durante la Conquista —lo que entonces se valoraba como crímenes de lesa patria—, los mineros que fallecían de silicosis en las minas, la exigua producción agrícola y, en contraste, los monopolios del Estado o estancos de tabaco, pólvora y mercurio, usados para beneficio de la patria. Aquel cuadro de pestes y hambrunas contrastaba con el lujo, el boato, la altivez y el gesto de mando de los nobles y del alto clero.

Pronto, la institución de la nobleza cayó en descrédito —fueron tales Lucas Alamán, quien renegó de sus sanguíneas herencias altivas, y el filósofo, historiador y matemático Sánchez de Tagle—. Los testimonios

enfocaron la nobleza como un valor moral, porque, sostuvo Lizardi, *No es señor el que nace, sino el que lo sabe ser*, según aclara en un folleto.[9]

Las estructuras dispersas que existieron en la América colonizada, los accidentes geográficos que separaron a los aldeanos, la falta de caminos y medios expeditos de transporte obstaculizaron las tendencias expansivas de las burguesías comercial, primero, y de la industrial y financiera después. Los gobiernos independientes pensaron que la patria se haría acabando con las menguadas vías de comunicación existentes. Asimismo, en los dos primeros tercios de esa última centuria, bajo el liderazgo de un autoritario poder Ejecutivo, se decretó la desaparición de los mayorazgos, la esclavitud, las alcabalas y demás tributos y los bienes de manos muertas, así como el derecho de peaje; se terminaron las aduanas interregionales; se abrieron caminos y se establecieron medidas contra las amortizaciones y monopolios de Estado.

La utopía del capitalismo floreciente —siglos XVIII y XIX— creyó, siguiendo a Adam Smith y los jansenistas, que la ley de la oferta y la demanda igualaría los precios y salarios: su "racionalidad" acabaría nivelando a la humanidad en una clase media, la "racionalidad" de la oferta y la demanda abriría la puerta a una población alejada de los extremos de la indigencia y la opulencia, sin las enajenaciones de los ricos ni las enormes privaciones de los pobres. Esto fue una quimera. En el seno de una sociedad estratificada en clases, los ideólogos iniciales del Estado-nación quisieron que no mediara la explotación de hombre a hombre, basada en el desprecio de algunos oficios. No obstante, la Ilustración prolongó la estereotipada división del trabajo y los sueldos distanciados. Al principio, el Estado se planeó como mediador, neutral, favorecedor de los ciudadanos más necesitados y peor remunerados. Bajo esta inclinación y la influencia de Francisco Quesnay, los liberales mexicanos valoraron el trabajo campesino como el mayor generador de riqueza nacional. Según la teoría de algunos, "pueblo" aludía de manera prioritaria, aunque no sólo, a los pobres: durante una etapa, el Estado funcionaría como el para sí de esta clase en tanto aplicara la justicia retributiva.

El pueblo, en sentido estricto, era para algunos las capas desposeídas:

> ¿Qué es en el fondo la historia de encontrar un reino milenario, un edén, otro mundo? Todo lo que se escribe en estos tiempos y que vale la pena leer está orientado hacia la nostalgia. Complejo de la Arcadia, retorno al gran útero, *back to Adam, le bon sauvage* [...] Detrás de todo eso (siempre es detrás, hay que convencerse de que es la idea del pensamiento moderno)

[9] J. J. Fernández de Lizardi, *No es señor el que nace, sino el que lo sabe ser*, México, Oficina de Ontiveros, 1812.

> el Paraíso, el otro mundo, la inocencia hallada [...] todos quieren abrir la puerta e ir a jugar.[10]

La utopía igualitaria de un Estado-nacional se traicionó, pues el Estado promovió los nacionalismos en ambivalencia: no fue concebido como instrumento de una clase, aunque acabó estancado; su principio de "igualdad" y la quimera de la futura "medianía" instituyó, en contradicción, que todo ciudadano está sometido a la competencia del mercado. El Estado-nación no operó con las relaciones fraternales de colaboración y solidaridad; es decir, no instituyó la igualdad en una comunidad bajo el principio de beneficio mutuo.

Aunque se presenta como neutral, el Estado-nación, excepto el bonapartista, descansa en las diferencias clasistas: se coloca frente a la sociedad civil en la misma contraposición que el cielo y la tierra; a saber, no supera las limitaciones de la realidad, sino que las restaura y se deja dominar por las clases entre las que dice mediar, puesto que la clase dominante también domina al Estado. Para acrecentar sus riquezas y privilegios, se apropia del poder político y lo ejerce como dominación.

La soberanía

Nuestra América dependiente se hizo tributaria de los centros, que la impelieron a abrir de manera bastante irrestricta sus mercados a la inversión extranjera. Los gobiernos sumisos y sucios, como el de Antonio López de Santa Anna, los auxiliaron. Entre 1847 y 1848, Estados Unidos de Norteamérica muestra su rostro imperial e invade México. Santa Anna, quien por sus acciones militares contra la frustrada invasión del español Barradas, en Tampico —donde perdió la pierna más famosa del anecdotario patrio—, no supo y después no quiso contener el avance norteamericano, si bien es cierto que nunca tuvimos un ejército bien armado. Para arreglar el asunto de la separación de Texas, el dramaturgo Manuel Eduardo de Gorostiza, ministro plenipotenciario en Estados Unidos, organizó un batallón de voluntarios que combatió al invasor. Los escritores Martínez de Castro y Díaz Covarrubias murieron en la defensa de la patria en Churubusco y en Tacuba, respectivamente. Pantaleón Tovar denunció los horrores de las invasiones francesa y norteamericana. Juan A. Navarro fue apresado en varias ocasiones por los galos y por nuestros vecinos del norte. En aquella pesadilla, perdimos más de la mitad del territorio nacional. En un paisaje tinto en sangre, se perfiló el ideal de Nuestra América. Las predicciones de que

[10] Julio Cortázar, *Rayuela*, México, Conaculta, 1992, p. 320.

actuábamos como el hermano del perico que cantaba la victoria mientras se lo comía un gavilán, símil lizardiano,[11] es decir, reconquistados por la Santa Alianza —o la Santa Liga— se quedaron cortos, si bien el enemigo fue otro.

El Estado-nación (N2), sabiéndose amenazado por las invasiones o interferencias imperiales de Estados Unidos de Norteamérica, capaces de lograr su desintegración interna, alimentó el principio de soberanía con que ha atenuado la fuerza de la amenaza y legitimado sus actos. Durante las intervenciones, nuestro país dependiente trató de eliminar la presión extranjera reviviendo el sentido de fratría nacional (N1), como una lucha defensiva siempre actualizada y pendiente; recordemos, también, que San Juan de Ulúa, entrada del comercio marítimo, siguió en manos de los españoles hasta fines de los años veinte.

De 1801 a 1878, Gastón García Cantú registró 74 invasiones, amenazas, despojos y agravios que México sufrió de parte de Estados Unidos. En general, el *nacionalismo defensivo* de Nuestra América fue, respecto de su poderoso vecino del norte, como un mismo carruaje con dos corceles de diferentes genio y hábitos —parafraseo una expresión de Martí— que no se movían acompasadamente en la misma dirección. Algunos de sus miembros quisieron sanar la patria de sus desastres internos que eran, en buena parte, resultado de su dependencia respecto del imperio del norte. Muchos escritores prefirieron esta opción.

En su origen, el Estado-nación mexicano proclamó que la soberanía reside en el pueblo y se erigió sobre esta base. Para los liberales de entonces, la primacía del derecho nacional no ha de entrar en contradicción con el derecho internacional, el cual garantiza que ningún Estado debe interferir en los soberanos ordenamientos legales, políticos y económicos de otro. Se estableció que una de las misiones estatales consistía en defender la nación en contra de la injerencia exterior. También, se determinó que cuando la sociedad civil fuera atacada por otro Estado extraño y extranjero ha de defender la soberanía político-económica contra las medidas verticales y expoliaciones de los imperios. El Estado-nación mexicano, anárquico y dependiente, que económicamente se asomó a la escena internacional cuando el mercado mundial ya estaba repartido, lloró la pérdida de territorio. La soberanía era letra muerta frente al poder de dominio.

El Estado-nación, hijo de la Independencia, tiene límites geográficos, un medio ambiente y patrimonios nacionales que salvaguardar, además de hacerlo con las entidades poblacionales bajo su jurisdicción. Su misión es determinar, sancionar y aplicar el derecho en su territorio, y salvaguardar y fomentar las instituciones económicas, políticas y culturales (el *ethos*)

[11] J. J. Fernández de Lizardi, *La victoria del perico,* en *Obras XII* [pról. de María Rosa Palazón], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 500.

de las poblaciones que dirige, comportándose de manera soberana. El *nacionalismo defensivo* que opone estados y naciones (N1), sociedad civil y gobernantes periféricos a las sociedades y gobiernos centrales, ha impedido la sumisión a un Estado-imperio-mundo. No obstante, también es verdad que la eclosión de los ideales de soberanía no condujo al diálogo ni a la democracia, sino a la anulación de la soberanía del Estado-nación dependiente, el cual acabó negándose el derecho a ser protagonista de su propia liberación, a poner en marcha la potencialidad del cambio histórico sobre nuevos cimientos. Sin embargo, el plan igualitario, democrático y soberano que las filosofías ilustrada y romántica propusieron para el nuevo Estado intentó aplicarse en laboratorios anormales, a saber, intentaron ser conciliadores en lo interno y defensores de la soberanía en lo externo.

En resumen, las declaraciones de igualdad y soberanía de los pueblos nunca han resuelto las contradicciones propias del capitalismo, que mantienen una notoria desigualdad nacional e internacional. La condición expansionista y monopólica de los centros desplaza. Las clases que acabaron dominando al Estado-nación funcionaron como un padre de la horda camuflado, que esconde su faceta servil y corrupta tras la patriotera demagogia estatal que siempre habla de soberanía.

Libertad, igualdad y fraternidad

Este ideario, explicado en los incisos anteriores, significaba lograr la hermandad nacional; la libertad era colocada en el plano de la justicia legal y, a veces, en la justicia distributiva. Contra el fárrago de las Leyes de Indias y supletorias de Castilla, que habían impuesto una censura feroz, la libertad de tránsito y de imprenta fue bandera común, aunque los escritores pagaron la inocencia de su credulidad cuando fueron calificados de subversivos, obscenos, sediciosos e infamatorios, y varios acabaron recluidos en las cárceles. En la idiosincrasia de estos pensadores, es menester tener el valor de decir la opinión personal, autonomía del yo emancipado y solidario, fundada en la ética del contrato social, que presupone denunciar los excesos del dominio y proponer un orden legalizable. Escribiendo la primera Constitución Mexicana (1824), los liberales ponderaron a los seres que se sostienen a sí mismos, frase que se atribuye a Ignacio Ramírez, "El Nigromante".

El tercer principio generador del Estado-nación, junto con la democracia y la soberanía, fue la normatividad legal. Se aceptó que la libertad de cada individuo y que la reunión de individuos en pueblo consiste en que acepten el principio de razón. Según la ideología revolucionaria del siglo XVIII, los individuos son iguales por una convención que registra su lealtad al derecho subordinado al bien del pueblo. En contrario, si los ciudadanos

únicamente siguen las leyes vigentes sin una convicción profunda, sino temerosos de que sus infracciones serán vengadas, son fácil presa del dominio.

En el Estado-nación legítimo y contractual, los individuos deponen su libertad expansiva para retomarla como sujetos de un cuerpo común que demanda obligaciones y otorga la satisfacción de la sociabilidad.[12] De acuerdo con los códigos ilustrados que se actualizaron en la Independencia, ante la ley todos los ciudadanos son iguales, una de las premisas mistificadoras del Estado-nación. Si los gobernantes violan la figura del juez imparcial o aplicación igualitaria de la ley, su política es imperfecta y corrupta.

Son máximas sabidas que los gobiernos sin leyes degeneran en tiranías.[13] Y que la nación, N1, es la sociabilidad que se ordena según normas las cuales terminan siendo derecho escrito o principio de razón, que registra los beneficios, las obligaciones y los tabúes que rigen a los individuos sujetos a una colectividad. Los gobiernos de un Estado someten coactivamente a una legislación a los habitantes de un territorio. El principio de razón frena desequilibrios sociales al limitar a las personas y a los gobernantes.

En teoría, el Estado-nación se fundó como protector del bien común. Sin embargo, al priorizar "los derechos individuales sobre el bien común, negó que el ciudadano tenga obligaciones hacia la colectividad y sólo lo definió como titular de derechos".[14] Dada esta personalización, el hipotético gobierno "para todos", supuestamente obligado a moderar entre las facciones en conflicto, favoreció a los poderosos. Las autoridades del Estado-nación llaman "delincuente" al pobre, e "infractor" de la ley a quien ocupa altos cargos políticos o detenta el poder económico. Los estados nacionales han "generado una paradoja: 'decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos'".[15] Estos muchos son rehén de intereses no comunitarios que nada tienen que ver con el respeto a sus personas. En suma, los teóricamente "iguales en derecho son desiguales socialmente, lo que hace [...] una sociedad profundamente injusta".[16]

Las luchas libradas por la sociedad civil decimonónica, que actuaron los individuos en alianza, trataron de mantener el principio igualitario ante la ley no sólo en la letra, sino en sus aplicaciones, porque, de hecho, eran y son desiguales. Pero los pueblos que operan como polos de desarrollo son los únicos que pueden "asaltar el cielo" utópico de la justicia social y la democracia.

Bajo la inicial perspectiva ilustrada, el Estado y sus legislaciones obligan a los gobernantes a acatar los señalamientos para el bien común que

---

[12] Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres,* I, § 47.

[13] Platón, *Político,* 291, d-e.

[14] Luis Villoro, "En la democracia los ciudadanos son sólo votos", *La Jornada de En Medio, en La Jornada,* México, 5 de agosto, 2001, p. 5.

[15] *Idem.*

[16] *Idem.*

les señale el pueblo, no sólo por medio de diputados, sino directamente, usando la libertad de expresión ciudadana. De hecho, la libertad de expresión ha sido y es muy relativa: se obstaculiza el acceso de los desposeídos a los medios de comunicación. También, la desigualdad social les impide el acceso a tribunas públicas. Asimismo, la expresión de los disidentes da un aspecto legitimador al debate, si y sólo si, no se rebelan demasiado; por el contrario, se desatará una feroz propaganda de desprestigio en su contra. A una, todos los escritores del siglo antepasado defendieron la libertad de expresión y de imprenta.

El sentido histórico

Otro hallazgo de aquella centuria fue la adquisición de un sentido histórico, que compartieron escritores e historiadores. Se quiso saber quién se era por haber sido. Los escritores impartieron clases de historia. Como esta disciplina no es ajena a la moral, separaron el bien del mal social. Entregaron una muestra del patrimonio que corría el riesgo de su desaparición, y ello indica que escribieron sobre las informaciones que atesoraban personas sabias o bibliotecas vivientes. Beristáin y Souza, continuando la tarea que emprendió Eguiara y Eguren, destaca una enorme lista de aportaciones locales de la literatura y las ciencias de la Colonia al siglo XIX.

El feminismo y la niñez

En el siglo antepasado, observamos atisbos de un feminismo de primera hora. En medio de un patriarcado feroz, Lizardi se aventuró durante los inicios de la revuelta a escribir un calendario de mujeres insurgentes, madres seculares de la patria; sugirió la diversificación de oficios, porque las viudas y las solteras ganaban una miseria y se dedicaban sólo a la costura y a la prostitución; incluso, afirmó que las mujeres podrían ser diputadas. En un país despoblado, la niñez fue motivo prioritario: su salud y su formación se discutió hasta el cansancio. De Lizardi en adelante, no faltaron las teorías pedagógicas y los consejos a los padres.

El paso de la oralidad a la escritura

Casi todos los mexicanos eran analfabetas, aunque hubo escritores "a porrillo". Ello se explica porque, en la incipiente centuria decimonónica, hasta un poco antes del medio siglo, la oferta eran folletos al alcance de los

bolsillos. Uno lo compraba, otro lo leía, y la mayoría analfabeta escuchaba. La gente ocupaba sus ratos de ocio en tertulias cultas. Tal fue el inicio del amor por la letra fijada, como don para quien pudiera leerla —las marcas de oralidad abundan en el periodo a consideración—. Aquellos literatos-periodistas colocaron los pies en la tierra al escoger como vía de expresión documentos cortos, es decir, a la medida de una reunión. En esos papeles, se localiza lo más granado de las letras, desde 1808 hasta la Reforma. Las producciones en cuestión mezclaron géneros y usaron artilugios que preparaban el ánimo para que los mensajes quedaran como huella indeleble en la memoria. Fueron autores que practicaron la elocuencia, lo cual no sólo implica hablar correctamente una lengua, sino decir lo verdadero y lo evidente por ser verosímil.

A modo de conclusión

Como la dinámica histórica surge del conflicto mismo, la artificial división social en clases y en géneros y en oficios superiores e inferiores retó a los ideólogos de la Independencia para que dejaran salir su creatividad combativa.

"La imaginación al poder", lema de la revuelta parisina de 1968, también propone que la creatividad combata los aspectos perniciosos del *statu quo*. La desobediencia colapsará las normas del dominio, porque se instaura un nacionalismo que, al defender la justicia, el derecho a las identidades diferenciadas y al combatir la estratificación de las poblaciones en progresistas y atrasadas, informativas y no informativas, toma una posición fraternal. Este nuevo imaginario utópico ha de perfilarse como estrategia creativa y como un contradiscurso adverso a la dominación, una resistencia simbólica y fáctica que actualice, además, los principios de soberanía, igualdad y libertad, montados todos en la fraternidad. La historia bicentenaria aún tiene ecos que retumban en nuestra existencia.

II. DOSSIER

ARGUMENTACIÓN NATURALISTA Y ARISTOTÉLICA EN LA POLÉMICA CLAVIJERO-PAW

Jorge Medina Delgadillo*

RESUMEN: El artículo confronta la posición de Cornelius de Paw y de Francisco Javier Clavijero en torno de la descripción del suelo, clima y ambiente en América. Mientras que para Paw sus ideas, difundidas en la segunda edición de la *Enciclopedia* de Diderot, darán pie a la perpetua dependencia de los habitantes de América, sean indios, mestizos o criollos, a un poder despótico europeo que los domine, para Clavijero, que se apoya en el naturalismo aristotélico, serán la base de una argumentación sobre la soberanía y autonomía de los pueblos americanos.

ABSTRACT: The article confronts the positions of Cornelius de Paw and Francisco Javier Clavijero about the description of the ground, the climate and the environment of America. While the ideas of Paw, difunded in the second edition of Diderot´s *Encyclopaedia* put on the mind of his contemporaries the concept that all the americans, indians, half-castes or creoles, will always be dependant of a despotic european power; Clavijero, supported by aristotelic naturalism, argumments the rights of sovereignty and autonomy of the american people.

* Escuela de Filosofía, Universidad Panamericana, México.

Palabras clave
Enciclopedia, indígena, preindependencia, biología

Key words
Encyclopaedia, aborigen, preindependence, biology

Sin duda, la *Historia Antigua de México* es una de las piezas magnas de la historia de nuestra nación, y Clavijero, uno de sus insignes historiadores. Antes de su destierro —acaecido el 25 de octubre de 1767—, Clavijero estuvo en contacto con los filósofos y naturalistas modernos. Según Maneiro, principal biógrafo del sacerdote, sus influencias filosóficas más fuertes fueron los filósofos griegos, así como Bacon, Descartes, Franklin, Gassendi, Duhamel, Saguens, Purchot;[1] de todos ellos, nuestro filósofo se valió para hacer una defensa del indio, mestizo y criollo, que habitaban México.

El propósito del presente artículo no será ahondar aún más en el conocido carácter histórico de la principal obra del filósofo veracruzano. Por el contrario, interesa indagar sobre una de varias polémicas subyacentes a la obra: la de Clavijero contra Cornelius de Paw. El objetivo es rescatar, en la medida de lo posible, la argumentación naturalista y aristotélica que sostiene la polémica antedicha y así poner las bases biológico-filosóficas de lo que posteriormente fue la argumentación político-social de la Independencia de México. En caso de que la argumentación biológica esté en la base de la política, habrá que afirmar de Clavijero, al igual que de otros jesuitas ilustres del XVIII, que es uno de los padres de la Independencia de México.

En un primer momento, se expondrán las tesis de Cornelius de Paw de su artículo consagrado a la voz *América,* para la segunda edición de la *Enciclopedia*, en 1776, pedida a Cornelius por el mismo Diderot,[2] pues

[1] *Cfr.* Gabriel Méndez Plancarte, *El humanismo mexicano*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1970, p. 160.

[2] Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pensar, 2004, p. 277: "Más enfático que Buffon en su denigración de América fue el clérigo holandés Cornelius de Paw, quien trabajaba al servicio de la corte de Federico II y era miembro de la Academia de Ciencias de Prusia. Debido a su inmerecida fama de 'experto en culturas exóticas', Diderot le comisionó la redacción de un artículo sobre América, que sería publicado en 1776 para la segunda edición de la *Enciclopedia*. El clérigo, sin embargo, no visitó jamás ninguno de los países sobre los que escribe con tanta

en la primera edición apenas se dedicaban algunas líneas a dicha voz.[3] En un segundo momento, se analizarán los contraargumentos que Clavijero presenta, sobre todo, en las disertaciones tercera, cuarta y quinta, apoyándolos en algunas bases de los textos biológicos de Aristóteles.

Cornelius de Paw y su artículo "América"

Para el abate de Paw, la historia del mundo "no ofrece ningún caso de acontecimiento más singular para los filósofos, que el descubrimiento del Nuevo Continente".[4] Este acontecimiento reveló al hombre europeo que había un continente en un estado de desolación tremendo, y dos sociedades políticas, los mexicanos y los peruanos, en donde se encontraron

---

prestancia, y sus fuentes son tomadas de los escritos del Inca Gracilazo, Las Casas, Acosta, La Condamine y Gumilla, entre otros. Lo interesante es que todas estas fuentes son leídas desde la tesis buffoniana de la inmadurez del continente americano".

[3] En la primera edición (1751), el redactor de la voz fue el mismo Diderot, que escribió lo siguiente: "Amerique, ou *le Nouveau-monde*, ou *les Indes occidentales*, est une des 4 parties du monde, baignée de l'océan, découverte par Christophe Colomb, Génois, en 1491, & appellée *Amérique* d'Améric-Vespuce Florentin, qui aborda en 1497, à la partie du continent située au sud de la ligne; elle est principalement sous la domination des Espagnols, des François, des Anglois, des Portugais & des Hollandois. Elle est divisée en *septentrionale* & en *méridionale* par le golfe de Mexique & par le détroit de Panama. L'*Amérique septentrionale* connue s'étend depuis le 11e degré de latitude jusqu'au 75e. Ses contrées principales sont le Mexique, la Californie, la Loüisiane, la Virginie, le Canada, Terre-neuve, les îles de Cuba, Saint-Domingue, & les Antilles. L'*Amérique méridionale* s'étend depuis le 12e degré septentrional, jusqu'au 60e degré méridional; ses contrées sont Terre-ferme, le Pérou, le Paraguai, le Chili, la Terre Magellanique, le Brésil, & le pays des Amazones. *L'Amérique méridionale* donne de l'or & de l'argent, de l'or en lingots, en paille, en pepins, & en poudre: de l'argent en barres & en piastres; l'*Amérique septentrionale*, des peaux de castors, de loutres, d'origneaux, de loups-cerviers, etc. Les perles viennent ou de la Marguerite dans la Mer du nord, ou des îles de Las-perlas dans celle du sud. Les éméraudes, des environs de Sainte-foi, de Bogette. Les marchandises plus communes sont le sucre, le tabac, l'indigo, le gingembre, la casse, le mastic, l'aloès, les cotons, l'écaille, les laines, les cuirs, le quinquina, le cacao, la vanille, les bois de campeche, de santal, de sassafras, de brésil, de gayac, de canelle, d'inde, etc. Les baumes de Tolu, de Copahu, du Pérou, le besoard, la cochenille, l'ipécacuhana, le sang de dragon, l'ambre, la gomme copale, la muscade, le vif-argent, les ananas, le jalap, le mécoachan, des vins, des liqueurs, l'eau des barbades, des toiles, etc. Toute contrée de l'*Amérique* ne porte pas toutes ces marchandises: nous renvoyons aux articles du commerce de chaque province ou royaume, le détail des marchandises qu'il produit". *Cfr.* http://portail.atilf.fr/encyclopedie/ o en http://diderot.alembert.free.fr/

[4] Cornelius de Paw, "América", en *Europa y Amerindia: el indio americano en los textos del siglo XVIII*, Quito, Abya-Yala, 1993, p. 1.

a seres humanos "infinitamente menos trabajadores e inventivos que los habitantes de nuestro hemisferio", indolentes y cuya estupidez les hace vivir en una eterna infancia, según la expresión de La Condamine. Cornelius expone una tesis de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, en su *Historia natural*: "La falta casi absoluta de agricultura, la enormidad de las selvas, de las mismas tierras de planicie, las aguas de los ríos esparcidas en sus cuencas, las ciénagas y los lagos, multiplicados al infinito, las montañas de insectos que son una consecuencia de todo esto, hacen del clima de América un elemento malsano […] todas estas causas juntas tuvieron que influir en la constitución de los indígenas y producir alguna alteración en sus facultades";[5] por ejemplo, los escasos progresos en metalurgia son prueba de la falta de penetración mental de los antiguos americanos.

Sin embargo, para Cornelius, en América misma está el impedimento de progreso: la vida salvaje se opone a la multiplicación de la vida y ésta ha sido detenida en su estadio salvaje a causa de las "vicisitudes físicas, los terremotos y temblores, los volcanes, las inundaciones y ciertas catástrofes, de las que nosotros, que vivimos en la calma de los elementos, no podemos tener una idea exacta".[6] El clima no sólo es limitante de la civilidad de los humanos; es mucho más profundo su alcance, pues, para Paw, "cuando llegó Cristóbal Colón, no existían ni en las islas ni en ninguna provincia del nuevo continente, cuadrúpedos de gran talla",[7] y aún más: el clima de América es causante de la pequeñez de tamaño de los animales, incluso "es también en la calidad del suelo, del aire, de la comida que se debe buscar el origen de esta degeneración que se extendió también en el ganado traído de Europa".[8]

Retornando al hecho de la incivilidad de los americanos, Paw abunda en dos constantes fundamentales: el escaso comercio y la multiplicidad de los idiomas. De estos hechos infiere la dedicación fundamental de los americanos: la caza. En efecto, entre cazadores no hay intercambio, y la cercanía de tribus, en vez de traer ventajas, crea guerras. Ante el indudable cultivo del maíz, Cornelius afirma que "esta cultura es obra de mujeres, y es fácil descubrir la razón: se cultivaba muy poco, y por tanto no se consideraba como el trabajo más importante".[9]

Indudablemente que si una población es afectada por el clima a tal grado de alterar sus facultades, la expresión de este límite no está tanto en la cultura y en la técnica, como en la moralidad. Para Paw, los "salvajes del nuevo mundo no tenían la menor ideal del incesto, al menos en la línea colateral y que los hermanos se casaban normalmente con las hermanas, o

[5] *Ibidem*, p. 6.
[6] *Ibidem*, p. 11.
[7] *Ibidem,* p. 13.
[8] *Ibidem,* p. 19.
[9] *Ibidem,* p. 15.

las frecuentaban sin casarse con ellas: eso hizo pensar a muchos que las facultades físicas y morales tuvieron que alterarse en esos salvajes, porque se supone que sucede entre humanos lo mismo que pasa con los animales domésticos, que en algunos casos se debilitan por las uniones incestuosas".[10]

Dos son pautas del comportamiento cotidiano de los atrofiados pueblos americanos: "la inclinación a la pereza y el insaciable deseo de licores o fermentos; y es el temperamento frío y flemático de los americanos lo que los lleva a estos excesos más que a los otros hombres".[11] Cornelio de Paw añade a su derroche de ignorancia un dato interesante para probar el infantilismo mental de los americanos: "Es imposible conocer la edad exacta de los salvajes porque a unos les faltan totalmente los signos numéricos y los otros símbolos llegan hasta tres cifras, no tienen memoria ni nada semejante para conocer su edad, faltan calendarios, ignoran no solamente el día de su nacimiento sino también el año".[12]

Otros índices de atrofio moral y mental que pretende argüir Paw son los siguientes: la costumbre de matar a los niños nacidos con suficiente grado de deformación física, tal como lo hacían los lacedemonios; la pobreza de su vocabulario cuyo diccionario podía escribirse en una página; la estupidez de los niños americanos respecto de las enseñanzas de quienes trataban de instruirlos, incluso aquellos llevados desde su tierna infancia a Europa y educados desde la niñez de los cuales se ha logrado que muy pocos sean razonables y más pocos aun inteligentes.

La esterilidad de la tierra "es extrema e increíble", pero no más que la de la voluntad de los americanos, quienes "esperan todo de la naturaleza y nada de su propia mano".[13] Nota Paw que a ellos vinieron los misioneros, pero entre estos últimos no se encontraban "hombres inteligentes y caritativos, sino muy raramente, interesarse por las desgracias de los salvajes y emplear algún medio para aliviarlos. Se puede decir que solamente los Quakeros se establecieron en el Nuevo Mundo sin cometer grandes injusticias ni acciones infames".[14] Con esto, Paw comienza a introducir sus críticas finales: por una parte, América, tal como se conformaba en el siglo XVIII, era fruto de la confluencia de España y las poblaciones indígenas. En cuanto a éstas, se demostraba ya por lo antedicho su ineptitud y cuasi humanidad. En cuanto a los españoles, añade que eran ladrones y hombres indignos, pertenecientes a la peor calaña, apenas si sabían leer y escribir, y estaban cegados por su enorme ambición; entre ellos, destaca Bartolomé de las Casas, quien "quería establecer en América un orden

[10] *Ibidem,* p. 17.
[11] *Ibidem*, p. 20.
[12] *Idem*.
[13] *Ibidem*, p. 23.
[14] *Ibidem*, p. 26.

semi-militar, semi-eclesiástico; luego, quiso ser jefe de este orden y hacer pagar a los americanos un enorme tributo de plata. Para convencer a la corte de lo útil de este proyecto que en realidad sólo lo era para él, presentaba el número de indios degollados en cantidades enormes".[15]

Aunado a la calidad moral de los españoles estaba la de la Iglesia católica; en efecto, para Paw:

> No se sabe por qué razón el papa Alejandro VI otorgó, por medio de una bula en 1493, todo el continente y las islas de América al rey de España, sabiendo que no otorgó países incultos ni deshabitados, porque en la donación especificaba las ciudades y los castillos. Se dirá que este acto fue ridículo: sí, es precisamente por ridículo que debió abstenerse de hacerlo para no dar lugar a que personas temerosas crean que los soberanos pontífices contribuyeron en todo lo que era posible, en todas las depredaciones y masacres que los españoles cometieron en América.[16]

En relación con los criollos, Paw indica que "han sufrido alguna alteración debido a la naturaleza del clima; esto es una desgracia pero no un crimen".[17] Y citando a Lullus, comenta que los españoles que frecuentan a los indios "se transforman casi sin advertirlo en perversos, crueles y atroces como ellos, hecho que ocurre a fuerza del ejemplo y del clima".[18]

En resumen, América estaba corrompida de raíz: el clima deformaba y embrutecía; la simiente indígena era inculta, violenta y retrasada; la simiente española cruel, inmoral y ambiciosa; la Iglesia católica que recubría y bendecía el maridaje indiohispano era un testimonio contrario al del Evangelio —Iglesia que, por cierto, había señalado el nombre de Paw en el Index—.[19] ¿No acaso el discurso del abate Paw estaba en consonancia con los intereses del despotismo ilustrado prusiano de Federico II y con el anticatolicismo de la masonería que detentaba el poder en aquel entonces? ¿Cuál fue la reacción de la mexicanidad ante tales ataques y quién la dirigió en México?

Respuesta de Clavijero a Cornelius de Paw

[15] *Idem.*

[16] *Ibidem*, p. 29.

[17] *Ibidem*, p. 22.

[18] *Ibidem*, p. 30.

[19] *Cfr.* George Haven Putman, *Censorship of the Church of Rome and its Influence Upon the Production and Distribution of Literature*, White fish, Montana Kessinger, 2003, p. 157: "In 1784, was prohibited, by a brief of Pius VI, a work issued under the title of *Recherches Philosophiques sur les Américans ou Mémoires intéressants pour server a l'Histoire de l'Humanité*. The author was Cornelius de Paw".

El personaje más citado en las *Disertaciones* es Cornelius de Paw, quien se apoyó fuertemente en los textos del jesuita José de Acosta —*De procuranda salute Indiorum* e *Historia Natural y Moral de las Indias*—, de Buffon —*Histoire naturelle, générale et particulière*— y de Pehr Kalm —*Travels into North America*—. En las disertaciones, Clavijero responderá atinadamente a cada una de las objeciones del abate europeo tanto en el artículo "América", de la *Enciclopedia*, como en su ensayo *Investigaciones filosóficas sobre los americanos o memorias interesantes para servir a la historia de la humanidad*.

La más citada y celebrada de todas las disertaciones es, sin duda, la sexta, titulada "La cultura de los mexicanos", donde se trata la tecnología, lengua y literatura, legislación y arte de los mexicanos. No obstante, ese texto preindependentista, base de muchos otros, se ve precedido de tres disertaciones que a nuestro parecer constituyen la base biológico-filosófica sobre la cual se yergue la argumentación sociopolítica de Clavijero. En voz de Maneiro, Clavijero "demostró clarísima y aguda inteligencia en el estudio de la filosofía que se enseñaba entonces y de la cual, después, ya Maestro, él mismo se esforzaría por eliminar muchas cosas inútiles, *para sustituirlas por la auténtica filosofía de Aristóteles*".[20]

Clavijero debía deshacer el entuerto hecho por Paw: restituir la dignidad a los indígenas y a los españoles, tornar prístina la presencia del dogma cristiano en nuestra tierra y declarar, así, la madurez política de los americanos del siglo XVIII, negando, por ende, la necesidad de una paternidad política permanente. Pondría, pues, las bases históricas, por una parte, y científicas, por otra, para lo que fue el movimiento insurgente de inicios del XIX. En efecto, Clavijero fue profesor de filosofía y letras en el Colegio de San Ildefonso, en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en el Colegio de San Gregorio, en el Colegio de Guadalajara y en Valladolid, donde algunos, como Mariano Cuevas, afirman que tuvo entre sus discípulos al joven Miguel Hidalgo y Costilla.

Entremos, pues, a la tercera disertación "Tierra del reino de México". En cuanto al clima, Clavijero señala: "Si quisiéramos refutar todos los despropósitos que Paw escribe contra el clima de América, sería necesario escribir, en lugar de una disertación, un gran volumen".[21] El clima es tan benigno y bondadoso en América, en especial en México, que su verano no se compara con los calores de África o con los días caniculares de Europa; tampoco su frío es equiparable con el helado invierno de Europa. Son falsas las tesis de Paw respecto del clima americano en torno de cinco puntos: *1)* pequeñez e irregularidad de animales americanos; *2)* grandor y multiplicación de insectos; *3)* las enfermedades (en especial el mal ve-

[20] Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*, Porrúa, México 2003, p. x.
[21] *Ibidem*, p. 651.

néreo); *4)* los defectos de la constitución física; *5)* el exceso de frío en los países de América en comparación con los de Europa situados a igual distancia de la equinoccial.

Clavijero contestará al primer punto, que resume los demás, así:

> La pequeñez y menor ferocidad de los animales americanos demuestran la dulzura y bondad si damos crédito a Buffon, en cuya fuente bebió Paw [...] La tierra templada, por el contrario, no produce sino cosas templadas: las yerbas más dulces, las legumbres más sanas, los frutos más suaves, los animales más tranquilos y los hombres más humanos son propios de este clima feliz. Así, la tierra hace las plantas; la tierra y las plantas hacen a los animales; la tierra, las plantas y los animales hacen al hombre.[22]

¿Por qué la ferocidad de algunos animales debería otorgarles un carácter superior sobre los mansos? ¿Acaso la naturaleza no ha puesto en el culmen de los animales al ser humano, quien no basa su superioridad en la fuerza física, sino en la razón, no en su voracidad, sino en su capacidad de paz y comunidad? El argumento aristotélico de la analogía de los animales en relación con el ser humano es contundente:

> Así pues, la naturaleza física de los animales y su generación tienen estas características. Por otro lado, su comportamiento y modos de vida varían de unos a otros según sus costumbres y alimentación. Existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que, en los hombres, ofrecen diferencias más notables. Así, la docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana y que recuerdan las analogías orgánicas de las que hemos hablado a propósito de las partes del cuerpo. Pues unos animales difieren del hombre más o menos en ciertas cualidades, y lo mismo sucede con el hombre comparado con un gran número de animales [...] Así, lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor.[23]

El animal americano, proporcionalmente, es más semejante al modelo de hombre virtuoso griego y, por ende, mejor que el europeo. Ahora bien, en gran medida, el carácter de los animales depende de su alimentación y es forzoso, pues, que sea de índole similar al carácter del animal: “yerbas más dulces, las legumbres más sanas, los frutos más suaves”, recordará Clavijero como notas distintivas del jardín americano.

---

[22] *Ibidem*, p. 653.

[23] Aristóteles, *Hist. Anim.*, VIII, 588a16-30.

¿Y cuál es la causa de la calidad de dichas especies de vegetales y animales? El clima. En efecto, para Aristóteles, "el entorno colabora u obstaculiza. Y, por ello, las cosas cambiadas de lugar pueden vivir más o menos que lo natural, pero eternas no son en parte alguna aquellas cosas que tienen contrarios, pues la materia en seguida tiene un contrario, de suerte que si su contrario es de lugar, cambia de sitio, si es de cantidad, crece o decrece, si lo es de cualidad, se altera".[24] Si para Paw el clima americano era causante de la pequeñez y, en general, de la degradación de la vida en América, Clavijero responderá que el clima benigno, fresco y templado de América es, al contrario, el mejor para la generación y prolongación de la vida:

> No son muy raros —dice Clavijero en la cuarta disertación, titulada "Animales de México"— en la historia de aquél [*sic*] país los ejemplares de hombres que han prolongado su vida más allá del término regular de los mortales. Calmecahua, uno de los capitanes tlaxcaltecas que ayudaron a los españoles en la conquista de México, vivió ciento treinta años. Pedro Nieto, jesuita, murió en 1636 de ciento treinta y dos años. Fray Diego Ordóñez, franciscano, murió en Sombrerete de ciento diecisiete años, predicando al pueblo hasta el último mes de su vida.[25]

Aristóteles vuelve a servir de apoyo para el filósofo veracruzano:

> Los mismos animales viven más tiempo en lugares cálidos que en los fríos, por la misma causa por la que también son más grandes. El ejemplo más evidente es el tamaño de los animales fríos por naturaleza: de ahí que las serpientes, los lagartos y los animales con escamas sean más grandes en los lugares cálidos [...] La humedad caliente es causa del crecimiento y de la vida. En cambio, en los lugares fríos la humedad que hay en los animales es más acuosa. Por ello, se congela con facilidad, de suerte que, en general, de los animales de poca sangre o sin sangre, en los lugares más al Norte unos no se dan en absoluto —ni los de tierra en tierra, ni los acuáticos en el mar—, mientras que otros sí se dan, pero son más pequeños y de vida más corta, pues la congelación impide el crecimiento.[26]

De acuerdo con el estagirita, un índice para conocer de la calidad y longevidad de los animales eran los dientes y así dice que: "En los demás animales todavía no se ha hecho una observación suficiente. Pero los que poseen más dientes viven en general más tiempo; en cambio, los que poseen menos y más espaciados, tienen una vida más breve".[27] El argumento

[24] Aristóteles, *Acerca de la longevidad*, III, 465b28-24.
[25] F. Xavier Clavijero, *op. cit.*, p. 651.
[26] Aristóteles, *Acerca de la longevidad*, V, 466a20-29.
[27] Aristóteles, *Hist. Anim.*, II, 501b21.

es tomado por Buffon y por Paw para afirmar que en América las especies carecen de dientes y de cola y que, incluso, las especies traídas desde Europa pierden estos elementos al llegar aquí. Clavijero recurre a mostrar la realidad: en América existen, según la propia descripción de Buffon, seis especies de cuadrúpedos sin cola, mientras que en Europa catorce. Los cocodrilos, dentados por excelencia, por ejemplo, no se dieron en la zona templada de Europa y sí en América.[28] Probada la falsedad del argumento de Paw restaba, para Clavijero, explicar la existencia de ciertas especies que sí cumplían con la descripción de Paw, y ante ese hecho, Clavijero responde con un argumento teológico-cosmológico: "Porque el Creador, cuyas obras son perfectas y cuyos consejos debemos reverenciar humildemente, los quiso hacer así para que tal variedad contribuyese al hermoseamiento general del universo y manifestar más su sabiduría y poder".[29]

Sin embargo, ¿existe o no degeneración de las especies europeas en el continente americano? Tal hecho probaría, en primera instancia, la tesis buffoniana de la malignidad de América como lugar para la vida. Para Aristóteles, lo que es propicio a la vida en sí misma son los principios de la humedad y el calor; un clima adverso a estos principios sería adverso a la vida. Y, así, Aristóteles menciona que "debe suponerse, en efecto, que el animal es por naturaleza húmedo y caliente, y la vida, otro tanto, mientras que la vejez es seca y fría, como lo muerto […] las causas [de la longevidad] son dos: la cantidad y la cualidad, de suerte que no sólo debe haber abundancia de humedad, sino también de calor, para que no se congele ni se seque con facilidad".[30] América meridional es, si no en su totalidad, sí en su mayoría, acorde al clima máximamente propicio para la vida. Relata Clavijero acerca de ello que:

> En Quito no sube el termómetro tanto como en París en el estío, pero tampoco baja tanto como en los países más templados de Europa en el invierno. ¿Qué cosa puede desearse más en un clima que un temperamento en el aire igualmente distante de uno y otro extremo, como el de Quito y de la mayor parte de México? ¿Qué clima más dulce y más conveniente a la vida que aquel en que se goza todo el año de las delicias del campo […] y aún en los Libros Santos, para darnos alguna idea de la felicidad de la Jerusalén celestial, se dice que en ella no hay ni frío ni calor.[31]

Lo anterior ya encamina a Clavijero a una tesis muy arriesgada por sus implicaciones políticas y religiosas: América es más parecida a la Jerusalén

[28] F. Xavier Clavijero, *op. cit.*, p. 687.
[29] *Idem*.
[30] Aristóteles, *Acerca de la longevidad*, V, 466a17,30.
[31] F. Xavier Clavijero, *op. cit.*, pp. 660-661.

celestial que Europa. El clima —temperamento— americano, distante de los extremos, es virtuoso y se convierte en adminículo de la virtud moral humana. Corolario de lo anterior es el hecho de las dos evangelizaciones: la de Europa y la de América, en donde la segunda fue, sin duda, más rápida y pacífica. Las virtudes morales, presupuesto natural de las teologales, ¿dispondrían mejor al indio americano que al bárbaro europeo para el Evangelio?[32] Si en la base del hecho de la rapidez y eficacia de la evangelización americana se encuentra, entre otros factores, el natural climático, el hecho le da la razón a Clavijero no sólo acerca de la igualdad entre América y Europa, sino sobre la superioridad de la primera respecto de la segunda.

Residiendo pues, en el estadio biológico y ateniéndonos a sus fenómenos, en América se hallarán, por ejemplo, animales que dan muestra de la superioridad, o al menos no inferioridad, del continente nuevo: el canto del ruiseñor es mejor en América que en Europa, y más aún, aquí existe el *centzontli* que "a más de la singular dulzura de su canto, la prodigiosa variedad de sus tonos y la preciosa propiedad de remedar las diferentes voces de las aves y cuadrúpedos que oye, tiene sobre el ruiseñor la ventaja de ser menos rústico y más común [...] [En América] los gorriones —dice Baldecebro, autor europeo— que en España no cantan, son en la Nueva España mejores que los jilgueros".[33] El clima americano, pues, otorga a la naturaleza de cada especie más belleza, dulzura, virtud y vida que en otra tierra.

A partir de lo precedente, pueden desvelarse algunas implicaciones muy interesantes. En cuanto hace a la crítica sobre la tierra de América, que para Paw era infructífera, Clavijero argumenta que "la naturaleza y calidad de un terreno se da a conocer mejor por las plantas que produce por sí mismo, sin el auxilio del arte".[34] ¡Cuánto más noble no es el suelo de México si produce sin auxilio humano lo que Europa no ha podido con él! Además, a América debe dársele el cultivo necesario para poder comparársele en producción con los suelos de Europa. Si América no tiene buenos cultivos, se debe a la falta de educación de los americanos; pero si éstos no están educados, es por falta de interés de los españoles, pues quedó probada la docilidad y aptitud de los indios americanos; y más que su falta de interés, su ambición.

Clavijero comenta, al describir a los indios americanos, que "son de estatura regular, de la cual se desvían más frecuentemente por exceso que por defecto; de buenas carnes y de una justa proporción de todos sus miembros; de frente angosta, de ojos negros y de una dentadura igual,

---

[32] *Cfr. ibidem*, p. 651.

[33] *Ibidem*, p. 692.

[34] *Ibidem*, p. 668.

firme, blanca y tersa".[35] Si seguimos la descripción aristotélica de los temperamentos a partir de la disposición de las frentes, a saber que "los que tienen una frente grande son más lentos; los que la tienen pequeña son vivaces; los de frente ancha son exaltados, los de frente redonda, irascibles",[36] tenemos que los indios americanos pertenecen a los vivaces, y prueba de ello es la gran aptitud que demostraron para el aprendizaje de los idiomas, la música, la poesía y, en general, las artes que dan prueba del refinamiento del espíritu.

Reste, por último, la sentencia de Aristóteles en "Meteorológicos":

> La destrucción se produce cuanto lo delimitado domina sobre lo delimitante gracias al entorno. No obstante, se dice también degeneración, en un sentido particular, de las cosas que se destruyen sólo en parte, cuando se apartan de su naturaleza [...] La degeneración es la destrucción del calor propio y natural de cada cosa húmeda por efecto de un calor ajeno: este último es el del entorno. Por consiguiente, dado que todo se ve afectado por falta de calor, siendo frío al carecer de dicha potencia, ambas cosas serán causas, y la degeneración será el efecto común de la frialdad propia y el calor ajeno.[37]

América no sufrió ni la destrucción ni la degeneración de la vida; todo lo contrario, en América encontró mayor plenitud y sosiego, como lo demuestra con abundantes ejemplos Clavijero. Es el clima americano el que genera o regenera las especies del viejo continente. Éste es el punto más fuerte de la argumentación clavijeriana: no es de la descendencia de los toltecas (nuestros míticos atlantes), de donde viene la dignidad, a final de cuentas, del mestizaje;[38] no es tampoco de la comunidad de origen postdiluviano, ya en cuanto a la vida en general, ya en cuanto a la especie humana en particular, lo que coloca a los americanos en igualdad con el resto de humanos, como argumentaron muchos novohispanos,[39] sino la peculiaridad del surgimiento de los mexicanos del siglo XVIII y del nuestro, lo que abre la fundamentación de lo excelso de nuestra raza: somos mestizos.[40]

---

[35] *Ibidem*, p. 62.

[36] Aristóteles, *Hist. Anim.*, I, 491b12.

[37] Aristóteles, *Meteorológicos*, IV, 1, 379a12-20.

[38] *Cfr.* F. Xavier Clavijero, *op. cit.*, p. 68.

[39] *Cfr. ibidem*, pp. 67-70.

[40] *Cfr. ibidem*, p. 300: "No hay duda que hubiera sido más acertada la política de los españoles si, en vez de llevar mujeres de España y esclavos de África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación".

LA METAFÍSICA DE LA NATURALEZA EN HANS JONAS Y EL NEOESENCIALISMO

Patricia Díaz Herrera*

RESUMEN: En este ensayo, comparo dos metafísicas de la naturaleza recientes y establezco algunos puntos de contacto entre ellas. Examino algunos aspectos de las metafísicas de Hans Jonas y Brian D. Ellis, las cuales pertenecen a distintas tradiciones y asumen diferentes concepciones acerca de la naturaleza de la ontología. Muestro que, a pesar de tales diferencias, ambos autores critican el mecanicismo y la perspectiva humeana acerca de la causalidad. Asimismo, ambos recuperan algunas doctrinas de Aristóteles sobre la naturaleza.

ABSTRACT: In this essay, I compare two recent metaphysics of nature and establish some points of contact between them. I examine some aspects of Hans Jonas' and Brian D. Ellis' metaphysics of nature, two metaphysical views that belong to different traditions and assume different conceptions about the nature of ontology. I show that, despite their differences, both authors criticize the mechanicism and the humean perspective on causality. Likewise, both of them recover some of Aristotle's views on nature.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, México.

Palabras clave
Ontología, Ellis, Aristóteles.

Key words
Ontology, Ellis, Aristotle.

El objetivo de este ensayo es comparar y tender un puente entre las propuestas metafísicas de dos autores pertenecientes a tradiciones filosóficas muy distintas: por un lado, Hans Jonas (1903-1993), filósofo judío-alemán, discípulo y, después, crítico de Heidegger; por otro lado, Brian D. Ellis (1926), filósofo de la ciencia australiano que defiende una versión del realismo científico.

En el primer apartado, se ubica el tipo de ontología asumida por cada uno de ellos; se enmarcan en una clasificación de perspectivas ontológicas propuesta recientemente. En los apartados segundo y tercero, se presentarán sucintamente algunas de sus propuestas y se identifica el lugar de las tesis ontológicas en la estructura general de sus respectivas argumentaciones. Finalmente, se harán notar los puntos de contacto entre ambos.

Podrá apreciarse que las propuestas de Jonas y Ellis tienen propósitos y temáticas muy diferentes entre sí. Sin embargo, espero mostrar, como resultado de esta comparación, que existen importantes coincidencias entre ambos, a pesar de que llegaron a ellas por medio de metodologías que no poseen mucho en común. En particular, mostraré que, aun cuando sus perspectivas ontológicas difieren, los dos autores coinciden en sus críticas al mecanicismo en la filosofía de la naturaleza moderna y a la visión humeana de la causalidad; reasumen, al menos parcialmente, tesis de la filosofía natural aristotélica; y conservan la idea de que la reflexión metafísica puede dar cuenta de un aspecto de lo real y da fundamento a otras áreas del quehacer filosófico.

Vías de la ontología

Ya es un lugar común señalar que, aun cuando la tradición continental y la anglosajona han decretado la muerte de la metafísica en diversos momentos, nuestra época no ha sido del todo posmetafísica, y se ha continuado trabajando sobre problemas típicamente metafísicos u ontológicos desde múltiples enfoques. Pero ¿qué se entiende por metafísica y ontología? ¿Cuál es el objeto de estudio de estas áreas de la filosofía? Adoptaré la distinción siguiente, aun a sabiendas de que no hay un acuerdo al respecto

y que a veces se emplean estos términos como sinónimos: la ontología es una parte de la metafísica. Una ontología puede caracterizarse, de manera general, como una teoría acerca de las categorías últimas de la realidad, empleada para responder a preguntas como "¿qué clases de entidades se necesitan para dar una descripción y una explicación completas de todos los sucesos que ocurren en el universo?".[1]

Considero que la ontología intenta ofrecer un inventario de los tipos de entidad básicos, más generales, así como establecer los criterios para lograrlo. Pero no argumentaré que toda ontología posible debe realizar tal empresa ni que en los autores comparados puede encontrarse, explícita o implícitamente, esa misión. Para comprender las propuestas de Jonas y Ellis, conviene identificar qué perspectiva asume cada uno de ellos. Con este fin, recurriré a la clasificación de vías ontológicas propuesta por Hurtado,[2] pues considero que, a diferencia de otras clasificaciones sobre los tipos de metafísica que se han elaborado,[3] permite ubicar con mayor claridad a estos autores. Hurtado propone un mapa que distingue cinco concepciones u orientaciones de la ontología, las cuales describo brevemente:

a) *Ontología pura*. Según esta vía, la ontología es el estudio del ser en cuanto ser, no de ningún ente en particular. No se trata, pues, de hacer un inventario de lo real ni de las entidades con las cuales cierta teoría se compromete. Heidegger, por ejemplo, pregunta por el ser de los entes, por el hecho de que existen o son.

b) *Ontología superior*. Desde esta perspectiva, la ontología no se ocupa de un concepto último, unívoco, de ser sino de los múltiples significados de "ser", ya sea tomado como sustantivo o como ver-

---

[1] Barry Smith, "Ontología", en G. Hurtado y O. Nudler [comps.], *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. 47.

[2] Guillermo Hurtado, "Vías de la ontología", en *ibidem*, pp. 33-46.

[3] *Cfr*. *ibidem*, *passim*. Tengo en mente, por ejemplo: *1*) la clasificación de Peter Strawson (*Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Londres, Methuen & Co., 1959), según la cual existen dos tipos de metafísicas, la revisionista y la descriptiva; *2*) la de Hilary Putnam (*The Many Faces of Realism*, Illinois, Open Court, 1987): hay ontologías basadas en preguntas internas o bien externas a un marco conceptual; *3*) la de Eklund ("The picture of reality as an amorphous lump", en Theodore Sider, John Hawthorne y Dean W. Zimmerman [eds.], *Contemporary Debates in Metaphysics,* Oxford, Blackwell, 2008, pp. 382-396): hay ontologías robustas (lo real tiene alguna estructura) y deflacionarias (lo real es amorfo). Considero que estas clasificaciones, sobre todo 1 y 2, descalifican de entrada a ciertas orientaciones metafísicas, o bien no resultan suficientes para capturar los matices que distinguen a posiciones del mismo tipo. Por ejemplo, según 3, tanto la metafísica de Jonas como la de Ellis serían ontologías robustas.

bo. Trata, entonces, de conceptos "superiores" como *ente* u objeto, la esencia, la existencia, la *identidad* y la predicación.

c) *Ontología trascendental*. Quienes defienden un concepto unívoco de ser por encima de los conceptos superiores pueden explorar ese concepto último de manera oblicua, mediante conceptos coextensivos del ser como los trascendentales, *v.g.*, uno, verdadero y bueno.

d) *Ontología categorial o formal*. Según esta vertiente, la ontología respondería a la pregunta "¿qué clases de cosas hay?" Consideraría si toda clasificación categorial es relativa a ciertos intereses o si hay una estructura categorial última del mundo, independiente de intereses particulares y cómo podríamos conocerla (*v.g.*, por medio de la estructura lógica del lenguaje). El ontólogo categorial tendería a establecer cuál de las ontologías posibles es más completa.

e) *Ontología regional*. Estudia los principios ontológicos de determinado tipo de seres, por ejemplo, ontología de las personas, de las obras de arte, etcétera. También puede entenderse, a la manera de Quine, como la determinación de los tipos de entidades que presupone una teoría o marco conceptual específico. Según algunas versiones de esta vía, sólo puede hablarse del mundo tal como lo organizamos desde un marco conceptual dado, así que no podría haber mundo tal como es independientemente de un marco conceptual. No habría una ontología total, sino una pluralidad de ontologías regionales, como sugería Putnam.

Algunas de estas vías son excluyentes entre sí, pero otras son complementarias. Por ejemplo, Jonas se refiere a la metafísica como "doctrina del ser".[4] Su ontología puede clasificarse como una variante de la ontología pura, que entiende la pregunta por el ser como una pregunta por el valor. Por esto mismo, puede considerarse también como un caso de ontología trascendental, pues explora la noción de *ser* en relación con la noción de *bien*. Jonas considera que la pregunta fundamental es "¿por qué es algo y no más bien nada?" y la reinterpreta como "¿por qué debe ser algo con preferencia a nada?" Piensa Jonas que es absurdo tomarla como una interrogante sobre un origen causal del ser. La pregunta básica sólo adquiere sentido si se entiende como una norma justificadora, que indique si el ser es valioso, si es superior a la nada. Y la respuesta es afirmativa: "el valor o el 'bien' […] es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia […] de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un deber-ser".[5]

[4] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Barcelona, Herder, 1995, p. 89.

[5] *Ibidem*, p. 95.

Para Jonas, entonces, el ser y el deber-ser no están disociados; la ontología tiene que volver a verse como fundamento de la ética.

En cambio, las propuestas de Ellis pueden clasificarse como un ejemplo mixto de ontología categorial y regional. Ellis parte de enunciados de leyes científicas que contienen expresiones modales como "es imposible que" o "es necesario que". Argumenta que estas locuciones no pueden eliminarse o reducirse a otras sin perder su sentido original. Tales enunciados suponen que las cosas poseen propiedades esenciales que explican por qué su comportamiento es necesariamente de cierto modo. La química, por ejemplo, supone en sus explicaciones la existencia de elementos delimitados de forma clara y con ciertas propiedades necesarias, elementos que constituyen clases naturales. La existencia de clases naturales, propiedades esenciales y disposiciones inmanentes en la materia son supuestas por la química (ontología regional), pero para el realista científico también puede decirse que son independientes de un marco teórico específico y son ejemplo de entidades básicas del mundo (ontología categorial). Ellis adopta el siguiente lema: "Si el mundo se comporta *como si* cosas de tal y cual clase existieran, entonces la mejor explicación de este hecho es que realmente tales cosas existen".[6]

Tomando en cuenta estos primeros datos, procedo a presentar un esbozo de la metafísica de la naturaleza según cada autor.

La ontología de la biología según Jonas

La filosofía de Jonas es un referente obligado para la ética ambiental y la bioética. El autor denuncia el vacío ético, el nihilismo en el centro de nuestra cultura, generado, según él, por la ética tradicional y la visión científica de la naturaleza a partir de la modernidad. El carácter de las acciones del ser humano se ha transformado por el poder de la tecnología actual, pero la ética no ha cambiado a la par. La naturaleza es vulnerable ahora, podemos destruirla. Y no parece haber límites éticos para la manipulación de lo natural ni para la manipulación de nuestro organismo. Ponemos en peligro nuestro futuro y el de la vida en el planeta. Hemos llegado a esta situación, porque, después de la muerte de Dios (y de Auschwitz), nos encontramos solos. Somos seres sin esencia fija, sin referentes estables y arrojados en una naturaleza que vemos como una máquina muda, indiferente. Los organismos no-humanos son vistos como meros objetos, materia en

[6] Brian Ellis, *The Philosophy of Nature. A Guide to the New Essentialism,* Montreal, McGill-Queen's University Press, Kingston/Ithaca, 2002, p. 25. Las traducciones de todas las citas de Ellis son mías.

movimiento que no contiene valores ni fines en sí misma. No parece haber manera de responder a la pregunta de por qué tendríamos que preocuparnos por la humanidad futura y el planeta. A fin de cuentas, ¿no sería mejor que la humanidad desapareciera? ¿Por qué deberíamos procurar la supervivencia de la especie?

Jonas considera que la única manera para establecer que tenemos un imperativo incondicional de garantizar la existencia futura de la humanidad y de respetar lo no humano es si vamos más allá del subjetivismo axiológico y anclamos el deber en el ser, la responsabilidad del ser humano en valores objetivos. Originalmente, ontología y ética estaban unidas. Su separación en la modernidad "equivale a la separación entre el reino 'objetivo' y el 'subjetivo' […] Su reunificación sólo puede efectuarse […] desde el lado 'objetivo', es decir: mediante una revisión de la idea de naturaleza".[7]

Entonces, ¿por qué existe una obligación de cuidar lo natural y de procurar la posibilidad de una humanidad futura? Porque el ser, en general, tiene valor intrínseco, no instrumental. Sólo a partir de la objetividad del valor "sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser".[8] Es preferible que exista la naturaleza a que no exista, y no porque sea un medio para nuestra subsistencia. Nosotros somos parte de ella; hay una continuidad desde las formas más primitivas de vida hasta el ser humano y también es nuestra existencia preferible a la nada. De acuerdo con su descripción fenomenológica de lo biológico, Jonas sostiene que en todo organismo vivo se encuentra una finalidad: la preservación del propio ser. Aunque sólo nosotros somos conscientes de nuestros fines y reflexionamos sobre el ser, el valor y la responsabilidad, en todo ser vivo existe una preocupación por su propia existencia y una lucha contra el no ser. Los organismos no-humanos poseen diversos grados de "interioridad", *i.e.,* una relación con su propio ser, porque se aferran a sí mismos y dicen *sí* a la vida. Cada individuo "muestra una tendencia propia a la existencia y al cumplimiento, esto es, el hecho de que la vida se quiere a sí misma".[9]

La visión mecanicista del cosmos niega que existan fines en la naturaleza. La ciencia moderna rechazó las explicaciones teleológicas, las causas finales, por considerarlas un producto del antropomorfismo, una mera proyección de lo humano en la materia. La visión de la naturaleza que triunfó con la ciencia moderna es el mecanicismo, el cual "nos niega […] cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de causalidad y

[7] H. Jonas, *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 326.
[8] H. Jonas, *El principio de responsabilidad…*, p. 97.
[9] H. Jonas, *El principio Vida…,* p. 87.

necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines".[10] El mecanicismo va de la mano con el dualismo ontológico: el máximo representante de ambos es Descartes. Para el dualista, la *res extensa* se caracteriza en oposición a la *res cogitans*: ninguna propiedad de la sustancia pensante podría ser atribuida a la materia inerte. Como es sabido, Descartes considera, por ejemplo, que los animales son únicamente objetos materiales, autómatas, máquinas sin interioridad.

Con Hume, no sólo es expulsada la causa final de la naturaleza, sino también toda causalidad eficiente: la causalidad no es un fenómeno dado a la sensibilidad, sino "un añadido mental a la materia prima de lo dado originariamente",[11] lo cual no es sino el proceso automático de asociar representaciones. Jonas considera que la solución de Kant al problema de la causalidad humeana no es una salida verdadera: el añadido mental es una estructura que el entendimiento aporta de forma activa, pero la causalidad continúa quedando "en estricta inmanencia mental".[12] Lo primario en la causalidad no es la conexión regular y necesaria, sino "la fuerza y la producción de efectos", los cuales son "contenidos originarios de la experiencia y no interpolaciones entre contenidos de experiencia (percepciones) realizadas por una función sintética"[13] del entendimiento. Tenemos experiencia de la causalidad no mediante la percepción sensible, sino por medio de nuestro cuerpo "en el esfuerzo de la acción".[14]

Jonas argumenta que la exclusión de las causas finales es un principio metodológico que guía la investigación en la ciencia moderna (contra el aristotelismo), pero no es en realidad un resultado inductivo de la investigación misma.[15] Es decir, no se eliminó a las causas finales después de comprobarlo por el método científico, sino que se eliminaron *a priori*, por considerar que la causalidad eficiente bastaba para la explicación de la naturaleza y por los supuestos dualistas: "La única circunstancia cuyo recuerdo se considera suficiente para desacreditar a la teleología [...] es que las causas finales pertenecen a la naturaleza del hombre, y no a la del universo, lo que implica que no se puede realizar inferencia alguna del uno al otro, lo que a su vez supone que entre ambos existe una diferencia básica en la línea del ser".[16]

En suma, no sólo en lo vivo pueden hallarse fines, sino también en la materia inorgánica se prefigura la teleología:

[10] H. Jonas, *El principio de responsabilidad...,* p. 35.
[11] H. Jonas, *El principio Vida...,* p. 44.
[12] *Idem.*
[13] *Ibidem*, p. 53.
[14] *Idem.*
[15] *Cfr. ibidem*, p. 54.
[16] *Ibidem*, pp. 55-56.

> Al ser la subjetividad […] un fenómeno superficial de la naturaleza —la punta visible de un iceberg mucho más grande—, ella habla por el interior mudo [….] El fruto delata algo de la raíz y del tronco de los que ha crecido. Dado que la subjetividad presenta fines eficaces […] ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz —o sea, la materia— ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos.[17]

Así, Jonas revisa el concepto de naturaleza con miras a la ética: busca la superación del mecanicismo y el dualismo extendiendo la sede ontológica de los fines para enfrentar al nihilismo.

El neoesencialismo de Brian Ellis

Ellis acuñó el término *new essentialism* para agrupar a varios filósofos realistas de la ciencia que se preguntan qué metafísica supone o requiere el realismo científico. Por ejemplo, si el realista científico intenta explicar la causalidad de manera no-humeana, ¿cuál sería el *fundamento ontológico* de la causalidad? Si el realista científico propone que las leyes de la naturaleza no son contingentes sino necesarias, ¿cómo puede justificarse tal necesidad? O dicho de otro modo, ¿qué hace verdaderos a los enunciados causales y otras descripciones científicas?

De acuerdo con Ellis,[18] el realismo científico se ve fortalecido si se admite que las leyes de la naturaleza y los poderes causales son *inmanentes* a los objetos físicos, en lugar de sostener, como el mecanicismo o pasivismo, que la materia es pasiva o inerte y que las fuerzas de la naturaleza son externas a los objetos sobre los cuales actúan. El pasivista cree que "las tendencias de las cosas a comportarse como lo hacen nunca pueden ser inherentes a las cosas mismas. Deben ser siempre impuestas a ellas desde el exterior".[19] Las cosas materiales son esencialmente pasivas y si se comportan de un modo u otro es por las circunstancias en que se encuentran y por las leyes naturales.

En cambio, Ellis propone que los poderes causales sí son propiedades genuinas, intrínsecas a los objetos físicos. Los objetos físicos interactúan entre sí debido a los poderes causales, capacidades y disposiciones derivadas de sus constituyentes fundamentales. Las maneras en que interactúan o pueden interactuar dependen de sus naturalezas esenciales. Ellis llama

[17] H. Jonas, *El principio de responsabilidad…* p. 131.

[18] B. Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; también, de él mismo, *The Philosophy of Nature*...

[19] B. Ellis, *The Philosophy of Nature…* p. 3.

a su posición *neoesencialismo*, porque admite que hay clases naturales de sustancias, en el sentido de clases de cosas materiales. El mundo material está estructurado fundamentalmente en clases naturales. Los ejemplos de clases naturales que propone no son las especies biológicas (a las cuales considera, más bien, *cluster concepts*), sino los elementos químicos, las especies de átomos, moléculas y partículas subatómicas. La razón es que los elementos químicos cumplen varios criterios para considerarlos clases naturales. Por ejemplo, las diferencias entre los elementos y sus compuestos son reales y absolutas, no relativas a la perspectiva epistémica. La identidad de un elemento químico nunca depende de nuestros intereses, sino de su número atómico o número de protones en su núcleo. Los elementos son categóricamente distintos entre sí, nunca hay una transición gradual entre elementos de una clase y otra. O bien una sustancia posee las características esenciales de cierta clase o no (no hay *borderline cases*). Las diferencias entre clases químicas están basadas sólo en diferencias intrínsecas, es decir, en su constitución interna: su estructura atómico-molecular.

El neoesencialismo distingue entre las nociones de *esencia individual*, conjunto de características en virtud de las cuales una cosa es el individuo que es, y *esencia de clase*, conjunto de propiedades o estructuras en virtud de las cuales una cosa es la clase de cosa que es, propiedades que no podrían faltarle ni podría perder mientras siga siendo miembro de su clase. Esta última noción es la más importante para la comprensión científica. Por ejemplo, la esencia de un átomo de cobre es el conjunto de propiedades en virtud de las cuales es un átomo de cobre, las propiedades que no puede perder sin dejar de ser lo que es, su estructura interna. Cada sustancia *necesariamente* tiene las propiedades esenciales de las sustancias de su clase. Cada proceso químico *necesariamente* tiene la estructura dinámica de todo proceso químico de su clase.

Ellis señala que muchos enunciados científicos son explícitamente modales, no meras generalizaciones. Por ejemplo, el principio de exclusión de Pauli: es *imposible* que dos electrones en un átomo se encuentren alguna vez en el mismo estado cuántico. Desde una perspectiva humeana, los enunciados científicos son generalizaciones acerca del mundo. Aunque contengan modalidades, es decir, propiedades que describen cómo es necesariamente el mundo o cómo podría ser dadas ciertas circunstancias; estas propiedades pueden ser eliminadas del discurso científico: según el “principio de superveniencia humeano”, las propiedades modales supervienen a partir de propiedades no-modales. Ahora bien, si uno acepta ese principio, ¿qué haría verdaderos a los enunciados que atribuyen propiedades modales a las cosas? ¿Puede explicarse qué son las necesidades naturales sin recurrir a tal principio?

Las leyes naturales no sólo reportan hechos que *son* el caso, sino hechos que *deben* ser el caso: efectos que *deben* seguirse bajo ciertas condiciones. Para el esencialista, la necesidad de las leyes naturales tiene su fundamento, pues, en las propiedades esenciales (necesarias) de las cosas. Para el pasivismo, por el contrario, las cosas sólo tendrían propiedades relacionadas con la extensión, pero no poderes causales.

Recapitulación: Sobre las concepciones posmecanicistas de la naturaleza. ¿Vuelta a la filosofía natural aristotélica?

No fue mi objetivo señalar las posibles oposiciones entre las visiones de Jonas y Ellis, sino los siguientes elementos en común:

- *a*) Un diagnóstico de los problemas generados por la concepción mecanicista (o pasivista) del mundo que acompañó el surgimiento de la ciencia natural moderna.
- *b*) Una crítica o rechazo de la perspectiva humeana sobre la causalidad.
- *c*) Para Jonas y Ellis, la ontología da fundamento a otras áreas de la filosofía, *v.g.*, la ética o la filosofía de la ciencia. Para ambos autores, la metafísica es necesaria para dar sentido o justificar tesis no-metafísicas.[20]
- *d*) Una concepción posmecanicista de la naturaleza, que retoma, de manera parcial, temas de la metafísica y la filosofía natural de Aristóteles.

Sobre el cuarto inciso me limitaré a señalar lo siguiente. Entre los temas aristotélicos que Jonas recupera, están la teleología —*i.e.*, la presencia de fines tanto en el ser humano como en el resto de la naturaleza— y la continuidad entre las formas de vida, organizadas jerárquicamente. Jonas cree que la explicación por causas eficientes tiene un límite, y que "no es cierto que una comprensión 'aristotélica' del ser contradiga a la moderna explicación de la naturaleza o no se compadezca con ella, y, menos aún, que sea refutada por ella".[21]

Por su parte, Ellis retoma del aristotelismo la idea de que hay clases naturales de substancias —aunque sólo químicas, no biológicas—, la

[20] Como diría Jonas, es sólo un prejuicio o dogma de nuestro tiempo el afirmar que "no hay verdades metafísicas". H. Jonas, *El principio de responsabilidad...,* p. 89. Y para Ellis, la metafísica debe enfocarse en lo real "en vez de en el lenguaje o la imagen visual, pues todos los conceptos importantes de la metafísica esencialista tienen fundamento en la realidad, no en cómo hablemos acerca de ella o cómo la imaginemos." B. Ellis, *The Philosophy of Nature...,* p. 137.

[21] H. Jonas, *El principio de responsabilidad*..., p. 131.

definición de "esencia de clase" y la idea de disposiciones intrínsecas a la materia. El neoesencialismo no acepta que la idea de causa final en tanto propósito de una cosa tenga un papel en la ciencia ni que el mundo sea un sistema teleológico cuyas partes existan *para* el todo. Sin embargo, el neoesencialista sí acepta que las cosas tienen "potencialidades de desarrollo, o disposiciones inherentes para cierto comportamiento"[22] como parte de sus propiedades esenciales.

Debido a estas similitudes considero que, aun cuando las metodologías y las orientaciones ontológicas generales de las diversas corrientes filosóficas divergen y son opuestas o incompatibles en varios aspectos, existen entre tales corrientes puntos de convergencia que podrían hacer posible el diálogo filosófico fructífero entre los representantes de cada tradición.

[22] B. Ellis, *The Philosophy of Nature*… p. 13.

NOCIONES DEL LENGUAJE: ARGUMENTOS SOBRE EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO

Julio Horta*

RESUMEN: La noción "lenguaje" parece establecerse de manera problemática y confusa: si bien, ciertamente evidencia una realidad esencial del hombre, por otro lado, designa ámbitos diversos dentro de una misma realidad cultural. El presente ensayo de parte de un supuesto: sólo a través de los signos verbales (palabras) se puede realizar el conocimiento. Para mostrarlo, se expondrán los planteamientos de filósofos y estudiosos que, desde su propio escenario, consideran la palabra como el lenguaje, en tanto rasgo distintivo de lo humano, que manifiesta su propia condición racional. Y, en virtud de esto, se pretende establecer un espacio de reflexión acerca de la cualidad fundamental en el lenguaje humano, entendido no como depositario de conocimientos, sino como el conocimiento mismo, la expresión del espíritu de un pueblo, fiel a su propia imagen.

ABSTRACT: The notion "language" seems to be stablished in a problematic and confused way: although certainly it shows an essential reality of man, on the other hand it designates various areas within the same cultural reality. This essay parts from a supposition: only through verbal signs (words) we can reach Knowledge. To demonstrate the previous statement, we will show the approaches of philosophers and specialist, in their own scenario, consider the word as the language, like a distinctive characteristic of the human, that expresses its own rational condition. And by virtue of this, it is aimed at creating a space for reflection about the essential quality in human language, understood not as a repository of knowledge, but as the knowledge itself, the expression of the spirit of a people, loyal to its own image.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Lengua, signos, funciones, pensamiento.

Key words
Language, signs, functions, thought.

> No es un nuevo mundo, sino un caos lo que crea en nosotros. ¡Palabras! ¡Simples palabras! ¡Qué terribles son! ¡Qué claras, qué límpidas y qué crueles! No se puede escapar a ellas. ¡Qué sutil magia hay en ellas! Parecen ser capaces de dar una forma plástica a las cosas informes y parecen tener una música propia tan dulce como la del violín o la del laúd. ¡Simples palabras! ¿Hay algo tan real como ellas?
>
> Oscar Wilde

Desde una perspectiva contemporánea, la noción de lenguaje parece establecerse de manera problemática y confusa: si bien ciertamente evidencia una realidad esencial del hombre, por otro lado designa ámbitos diversos dentro de una misma realidad cultural. Así, el término se emplea de modo indistinto para referir manifestaciones artísticas, expresiones físicas y corporales, sonidos articulados —mas no palabras—, señales de la naturaleza, comportamientos animales…

Por supuesto, el estudio del signo (semiótica) ha generalizado y extendido el sentido de la noción de lenguaje, al grado de que incluso se piensa que la cultura por entero debe definirse como un sistema de signos; es decir, que se expresa a sí misma como lenguaje. En todo caso, la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure puso el acento en el estudio del signo al considerar la lengua (lenguaje articulado, palabras) como una parte del lenguaje (todos los signos que se usan para comunicar, expresar…) y, con ello, planteó un objeto de estudio que se distancia de las concepciones filosóficas anteriores acerca de la naturaleza del lenguaje humano.

Antes de Saussure, las corrientes filosóficas del lenguaje delimitaban el problema del signo a la noción de "concepto", el cual consistía en la unión de la "cosa" (entendida como el objeto) con el "nombre" (designación del objeto) o como la relación de la "cosa" (como nombre de la cosa) con su "esencia" (el significado de la cosa). Desde estas perspectivas, se proponía en un sentido discutible que cada concepto se asociaba con un significado con determinado carácter inmaterial, "metafísico". Así, al momento de

nombrar esta inmaterialidad y asociarla con un objeto (que a su vez tenía un nombre concreto), el concepto se "materializaba".

En cambio, el giro saussureano radicaba en establecer el fenómeno del lenguaje dentro de los mecanismos y categorías antiidealistas que comprenden al signo como una realidad psíquica concreta. En ese sentido y desechando las concepciones filosóficas anteriores, se propone el *signo lingüístico* como la relación ("significación") de una imagen acústica ("significante"), entendida como referente concreto perceptible, con una imagen mental evocada o concepto ("significado"), que es el referente ausente.

No obstante, en el desarrollo post-saussureano se muestran cambios drásticos de perspectiva en cuanto al signo: por un lado, el lenguaje ya no se delimita como una facultad privativa del hombre; por otro, la palabra, otrora sostenida como el lenguaje mismo, se plantea como uno de los diversos signos que componen la vasta esfera comunicativa del lenguaje.

Pero tal enfoque nos aventura hacia distintos problemas: si el lenguaje ya no es privativo del hombre, entonces ¿qué es lo que distingue al lenguaje humano del animal?; más aún, el humano, como sistema de signos verbales y no verbales, ¿aporta conocimiento?, y de ser negativa la respuesta, ¿qué parte de ese lenguaje logra transmitir conocimiento a los otros?

Para dar cuenta de este contenido problemático, el presente ensayo parte de un supuesto: el conocimiento sólo puede realizarse por medio de los signos verbales (palabras). Para demostrar esto, se expondrán los planteamientos de filósofos y estudiosos que, desde su propio escenario, consideran la palabra como el lenguaje, en tanto rasgo distintivo de lo humano, que manifiesta su propia condición racional. Y, en virtud de lo anterior, en este trabajo se pretende sentar un espacio de reflexión sobre la cualidad fundamental en el lenguaje humano.

El enfoque platónico: la teoría de las ideas

En el discurrir del diálogo "Crátilo o del lenguaje", se aborda el asunto de la designación desde dos perspectivas distintas. Desde un punto de vista, cada cosa tiene un nombre que le es naturalmente propio (naturalismo defendido por Crátilo); desde el otro, las cosas son nombradas por convención (convencionalismo defendido por Hermógenes). Dado que el problema es la denominación, Platón, en voz de Sócrates, define al "nombre" como el instrumento con el cual diferenciamos las maneras de ser de los objetos, y con ello deja en claro el papel del lenguaje y la palabra en el proceso de conocimiento.

Sin embargo, Platón busca dar cuenta del lenguaje como el medio que permite la comunicación entre los hombres y, para ello, resulta necesario esclarecer la naturaleza de éste. Por ende, se evalúan dos nociones del

lenguaje que advierten naturalezas heterogéneas: una lo precisa como algo convencional sujeto a cambios que surgen por el *uso* social; la otra, contraria a ésta, admite el lenguaje como algo (invariable en su esencia) según la naturaleza del hombre y la cosa.

Desde la postura convencionalista, se plantea que los nombres tienen su origen en la ley y el *uso* y, por lo tanto, son obras de quienes poseen el hábito de emplearlos. Por ello, en esta perspectiva se sostiene que "tan pronto como alguno ha dado un nombre a una cosa, me parece que tal nombre es la palabra propia y, si cesando de servirse de ella la reemplaza con otra, el nuevo nombre no me parece menos propio que el primero".[1]

Para refutar esta postura, y con ello mostrar sus inconsistencias —por medio de la dialéctica—, Platón examina el proceso en la designación de los nombres: los hombres, para construir cualquier instrumento, tienen en cuenta la naturaleza de la actividad, de modo que el instrumento sea conveniente; de igual forma, el nombre, en tanto instrumento, debe ser conveniente a la naturaleza de cada cosa que nombra. Para reforzar esta tesis frente al convencionalismo, se recurre al posterior examen de las raíces de los nombres, en donde se comprueba que éstos revelan la cualidad natural propia de los objetos designados. Por ende, se propone que los nombres de héroes, dioses, esencias, sustancias eternas… si bien son resultado de los cambios culturales producidos por los *usos* y estilos, por las síntesis prosódicas y rasgos culturales, en realidad provienen de palabras y nombres originarios que designaban cualidades y condiciones naturales de los objetos nombrados.[2]

Por otra parte, la postura naturalista sostiene que los nombres cuentan con una propiedad natural y que, por tanto, todos los nombres son igualmente propios. Ante esta posición, Sócrates refuta advirtiendo que, pese a que los nombres imitan a las cosas, tal imitación no siempre es conveniente con la naturaleza de lo nombrado, en tanto se asemeja a la cosa. No obstante, puesto que en la imitación no se utilizan todas las cualidades del objeto para nombrarlo, luego entonces existen letras o sílabas que no convienen a la naturaleza de la cosa nombrada; además, de ser una imitación completa de la cosa, dejaría al mismo tiempo de ser imitación y se constituiría en la cosa misma.

En efecto, se crea un carácter esencial del lenguaje: éste representa las cosas mediante la imitación; sin embargo, como las palabras no representan las semejanzas de lo que se piensa cuando se habla —ni de los pensamientos de quien escucha—, por tanto resultan necesarias las convenciones y

[1] Platón, "Crátilo o del lenguaje", en *Diálogos*, vol. I, México, Porrúa, 1962, p. 350.

[2] De hecho, las palabras y nombres relativos a la virtud provienen, según el examen socrático, de una misma raíz que designaba la cualidad de movimiento y cambio, con lo cual se fijaba una propiedad natural de su procedencia.

usos con el fin de que contribuyan a la representación de los pensamientos que se expresan.

Ante la posibilidad de ambas posturas, Platón percibe que la significación de las ideas en el lenguaje ha de poseer, al mismo tiempo, cierto carácter social y permanente, pues es esta naturaleza (social/permanente) la que hace posible la comunicación de los pensamientos entre los hombres. Esta conciliación supone, por un lado, que los nombres cambian socialmente por los usos y estilos, por las leyes y costumbres; pero, por otro, que se relacionan con una esencia fija de las cosas, lo cual permite que se extienda y comunique el significado hacia los otros.

Puesto que Platón conviene en que "los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable… que no varía a placer de nuestra manera de ver, sino que existe en sí mismos según la esencia que les es natural";[3] de ello se desprende la teoría de las ideas, dentro de la cual el nombre, por sus características, se asocia con la idea esencial del objeto. Por consiguiente, si en la materia ocurre el cambio, el lenguaje está en relación con la esencia ideal de las cosas, lo cual representa su verdad. Por ello, el nombre, aun cuando modifique su forma por el uso, debe expresar de modo conveniente el *carácter propio (distintivo)* de la cosa nombrada, pues, en este sentido, estará designando una propiedad que le sea natural a su esencia.

De esta suerte, la relación del lenguaje con el conocimiento queda apenas resuelta. Ciertamente una virtud del lenguaje es la de poder enseñar, ya que las palabras son semejantes a las cosas y, desde esta perspectiva, tiene el poder de comunicar conocimiento; a pesar de ello, como los nombres son cambiantes, y no siempre convenientes con lo nombrado, al tiempo que la esencia es permanente, la verdad en realidad no está en el nombre, sino en el conocimiento que subsiste y permanece de la cosa. Pero el problema queda lejos de concluirse, porque: ¿acaso se puede conocer sin nombres?

Enfoque agustiniano: la dualidad del lenguaje

Si se parte de una mirada amplia, el trabajo de san Agustín de Hipona continúa en gran medida sobre las líneas ya marcadas por el enfoque platónico. Así, su disertación acerca del lenguaje inicia exactamente en uno de los puntos finales establecido, pero no resuelto, en el diálogo "Crátilo o del lenguaje": la palabra tiene como virtud enseñar.

A la luz de su perspectiva cristiana, san Agustín halla que la palabra posee como fines primordiales enseñar y recordar. Pero la palabra no es sólo la expresión verbal externa, sino que también está en el solipsismo de

[3] Platón, *op. cit.*, p. 352.

la oración. Por eso, cuando se refiere a la palabra hablada, la finalidad de la expresión es enseñar/recordar aquello que se desea que el otro aprenda; en cambio, cuando la palabra se liga con el pensamiento interno en la oración, el fin es recodar a nosotros mismos, es buscar a Dios en lo íntimo del alma racional; o bien, es instruir a los demás a través del ministerio para que se eleven hacia Dios por el recuerdo.

Por consiguiente, el habla interior recuerda (pensamiento sin locución), mientras que el habla exterior (sonidos articulados) expresa lo que está en el interior, en tanto signo de la voluntad del hombre. Con ello se enlaza la palabra con la memoria, pues "por tanto, con la locución no hacemos otra cosa que recordar, cuando la memoria, dando vueltas a las palabras, que en ella están grabadas, hace venir a la mente las cosas mismas, de las que ellas son signos".[4]

En principio, esto último supone una definición de palabra; a saber, que es signo en tanto representa algo, en tanto hay una cosa significada de la cual es signo. Sin embargo, en forma complementaria, se añade que las palabras no sólo representan cosas, sino que hay aquellas que no significan[5] algo: de ese modo, al usar la noción "nada", san Agustín demuestra que las palabras, además de cosas, representan afecciones del alma.

A partir de esto, se establece una definición de lenguaje con base en la relación entre palabra y nombre y, con ello, da un paso adelante en la concepción platónica del lenguaje. Desde un punto de vista etimológico, salta una distinción entre ambos términos: la palabra (de *verbum*, *verberare*, herir) se dirige al oído, a los sentidos; el nombre (de *nomen, noscere*, conocer) se orienta al espíritu.

Pese a lo anterior, el análisis posterior demostrará que, en realidad, nombre y palabra son *signos mutuos* (recíprocos), ya que todas las partes que componen una proposición[6] son nombres en tanto significan; es decir, en tanto refieren algo que es nombrado por un signo/palabra; pero, desde un punto de vista sintáctico, a las palabras se les puede asociar como "pronombres" que, al añadirles un verbo, completan una oración. Luego, las palabras y nombres son signos recíprocos, tanto porque cumplen con una función sintáctica similar, cuanto que refieren de igual forma significados susceptibles de ser nombrados; siendo el criterio de sonido y pronunciación el rasgo que distinguiría a ambas nociones.

---

[4] San Agustín, *El maestro o sobre el lenguaje* [trad. de Antilano Domínguez], Madrid, Trotta, 2003, p. 64.

[5] Para este filósofo, "significar" es hacer signos con el habla. *Vid. Del maestro o sobre el Lenguaje*, cap. IV.

[6] Entendiendo por proposición aquella noción que los estudiosos del lenguaje han determinado como una oración perfecta, que consta de nombre/verbo, y que puede ser afirmativa o negativa.

De ello resulta que, la relación recíproca entre los signos supone diferentes grados de valor. Por un lado, se establecen aquellos que tienen el mismo valor (nombre/palabra); por otro, los que contienen un grado distinto de significado (como signo/palabra, donde el signo tiene más extensión de significado que palabra, pues esta última sólo se refiere a la articulación de la voz); y, por último, los términos que cuentan con el mismo significado (como la noción nombre, que en latín y griego remiten al mismo contenido).

Ahora bien, en lo que respecta al conocimiento, la doctrina agustiniana cae inevitablemente en una antinomia: nada se aprende sin signos y nada se aprende a través de los signos. Acerca de ello, san Agustín observa dos niveles de significación[7] del lenguaje: uno, el sintáctico (abordado unas líneas antes), explica la relación del signo con otros signos considerándolos como parte de una oración; otro, el semántico, alude a lo que propiamente el signo significa.

En relación con el nivel semántico, se plantea una regla del lenguaje en la cual el espíritu, frente a los signos pronunciados, se dirige en forma inevitable hacia las cosas significadas. No obstante, ello no implica que la cosa misma procede de la boca y, desde ese punto de vista, se aclara: "Porque todo lo que hablamos lo significamos; y no procede de la boca del que habla la cosa que se significa, sino el signo con que se significa, a no ser cuando se significan los mismos signos".[8] En razón de esta cualidad del lenguaje, se muestra el carácter ambiguo de la palabra, ya que un mismo término significa, en tanto signo, un nombre; pero en tanto significado, una cosa. Por tanto, se deduce tajantemente que las cosas significadas deben estimarse más que los signos "porque todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo valor que aquello por lo que es".[9]

De donde se sigue que, la antinomia agustiniana del lenguaje se sustenta en los dos niveles de significación, puesto que, de la relación *sintáctica* entre los signos, se concluye que sólo se puede conocer por medio de los signos; de la relación *semántica* de los signos con los significados, se determina que se necesita de la cosa misma para poder conocer. De donde se continúa una síntesis interesante entre conocimiento y lenguaje: el signo, por sí mismo, no enseña si, en cualquier caso, no se tiene el conocimiento

[7] Sobre la dualidad del lenguaje, que se corresponde asimismo con la del hombre, san Agustín, en *De la cantidad del alma*, señala un argumento que influirá en sus trabajos acerca del signo: "Puesto que el mismo nombre (sol) consta de sonido y de significado, y el sonido pertenece al oído y el significado a la mente, ¿no considerarás que en el nombre, como un ser animado, el sonido es el cuerpo y el significado, en cambio, es como el alma?" Para ampliar al respecto, *cfr.* san Agustín, *De la cantidad del alma*, en *El maestro o sobre el lenguaje*, Madrid, Trotta, 2003, p. 147.

[8] San Agustín, *op. cit.*, pp. 102-103.

[9] *Idem,* p. 105.

de la cosa misma que se significa; mas este conocimiento se obtiene, no del significado, sino por la experiencia en la cosa.

De esto último se destaca el carácter útil del lenguaje, ya que el "uso",[10] que es enseñar, vale más que las palabras mismas. Pero aquí se subraya un uso más importante, en tanto las palabras incitan a buscar la verdad. Así, aunque el conocimiento de la verdad no está en la palabra misma, su utilización nos invita a buscar y conocer la verdad que se encuentra en alguna medida "reverberada" en el lenguaje.

Postura leibniziana: sobre la naturaleza del lenguaje

En *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, G. Leibniz busca dar cuenta, desde la perspectiva racionalista, de los temas y objetos vertidos en la filosofía empirista. El texto discurre en un diálogo entre dos interlocutores (Filaletes, que representa la opinión de Locke; y Teófilo, que expone la postura de Leibniz), los cuales buscan defender una y otra perspectiva filosófica.

El enfoque del empirismo acerca del lenguaje resulta evidente: éste se inclina por un nominalismo, en virtud del cual las palabras (nombres) no representan la realidad de los objetos significados. Como consecuencia, se deduce que aquello denominado como general y universal, ciertamente no pertenece a la existencia real de las cosas, sino que son "artificios" del entendimiento, que, por sí mismo, éste construye en aras de su propio uso. En cambio, la esencia de los objetos es sólo nominal, porque los términos y palabras que los conforman como ideas abstractas no aluden más que a los signos mismos y no a la existencia real de los objetos.

Frente a esta orientación, el racionalismo leibniziano aporta distintos elementos acerca de la naturaleza del lenguaje. Sobre el origen, aunque se acepta la existencia de disposiciones orgánicas y naturales que permiten la generación del lenguaje articulado, en realidad esto no resulta suficiente, dado que es el "propósito" o "deseo" de hacerse entender lo que posibilita la formación de un lenguaje humano. Por ende, aun cuando se admite la idea del lenguaje como facultad humana y como instrumento de unidad social entre los hombres, en tanto sirve para representar y explicar, en realidad es este "deseo" inherente lo que constituye la condición de formación.

Posteriormente, una vez formado el lenguaje, "el hombre se sirve de él para razonar a solas, tanto por el medio que las palabras le proporcionan para acordarse de los pensamientos abstractos como por la utili-

[10] De nuevo, al parecer un rasgo fundamental en la noción del lenguaje es el "uso"; pues éste no sólo modifica las formas del lenguaje, sino que replantea sus significados y fines.

dad al servirse de los caracteres y pensamientos".[11] Empero, esta utilidad en el lenguaje radica en la posibilidad de servirse de las palabras, como medios que permiten recordar pensamientos abstractos. No obstante, se muestra una utilidad más importante: la razón se sirve de los caracteres y pensamientos que no requieren de una explicación para señalar una idea.

Así pues, para superar la dificultad de la multiplicidad de nombres y definiciones propios —lo cual supone un lenguaje individual—, los "términos generales" se erigen como una parte esencial del lenguaje humano. Puesto que la individualidad no puede conocerse por su carácter sensible y accidental, y más aún aparecen individuos y acciones nuevas (es decir, que lo individual se reproduce hasta lo infinito), resultaría imposible establecer, de las designaciones sobre cada particularidad, un lenguaje socialmente utilizable. Por ello, los "términos generales" son útiles, porque señalan las *semejanzas* más extendidas, las semejanzas generales, que subyacen en los objetos (por ejemplo, los términos generales cosa, animal, planta).

De donde se sigue, en su origen, que todas las palabras son "términos generales" debido a que la utilidad y fin del lenguaje radica en la posibilidad de excitar en el espíritu del otro una idea que resulte semejante a la propia. De ahí que, si el lenguaje no implicara el empleo de términos generales como su esencia constitutiva, luego no podrían los hombres comunicar entre sí sus ideas y pensamientos. Por ello, se entiende el carácter "apelativo" de estos "términos" —y finalmente de todo el lenguaje—, pues supone la referencia hacia objetos y cosas en sentido general.

En contra de la doctrina cristiana (san Agustín) y del empirismo inglés (J. Locke), que apuntan el predominio del conocimiento experencial de la cosa, Leibniz nota que las palabras (verbos, sustantivos), e incluso las partículas (preposiciones, conectores, conjunciones), evidencian la relación del hombre con los objetos y con las cosas sensibles; en otras palabras, se muestran como operaciones del espíritu. De manera que el estudio de las lenguas antiguas muestra las raíces léxicas que justifican el origen del lenguaje a partir de una estrecha relación con el mundo físico y natural. Con este planteamiento, Leibniz reivindica el papel del lenguaje como portador de la esencia de las cosas.

Asimismo, en esa reivindicación señala que las significaciones de la palabras están determinadas unas veces por razones naturales (azar); otras, por argumentos morales (elección).[12] Sin embargo, hasta aquí lo antes expuesto

[11] G. Leibniz, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa, 1977, p. 250.

[12] Pero, como el principio racional del mundo indica que todas las ideas son en Dios y Dios es un ser que necesariamente existe, luego entonces las elecciones morales también están en Dios; en este sentido, todas las significaciones aluden a una esencia verdadera de su propia naturaleza, en tanto han sido puestas por Dios en el hombre.

no es suficiente para abordar el uso del lenguaje en la expresión de pensamientos, puesto que "es lo cierto que muy frecuentemente se pretende expresar más bien lo que otros piensan que lo que piensa el que habla… Así pues, algunas veces no somos más los *trujimanes* de los pensamientos o los portadores de la palabra ajena".[13]

Luego entonces, para dar paso a la teoría racionalista del conocimiento, Leibniz construye un esquema que define los elementos que intervienen en el proceso de pensar; de tal forma que las *ideas* representan sustancias y modos; las *palabras* significan ideas y cosas; las ideas y los *pensamientos* son la materia de los discursos y, en este sentido, integran la cosa que se pretende significar. De esto último, se instituye un argumento racionalista acerca del lenguaje y el conocimiento: los conceptos están formados por nociones reflexivas y esto supone que la materia de los conceptos es la reflexión, más que el vínculo del nombre con la cosa nombrada.

Por lo que respecta a los objetos, éstos pueden designarse en dos clases: *especies*, un término general que denomina las semejanzas generales entre los individuos; y *géneros*, un término más general para designar las especies, que son más particulares. En consecuencia, las palabras se hacen más generales cuando son signos de ideas generales; ello ocurre mediante la "abstracción", a través de la cual se separa de las ideas las variables de tiempo/espacio que las delimitan a circunstancias particulares. En todo caso, esto sucede, según lo apunta Leibniz, de las especies a los géneros, y no de los individuos a las especies, porque, como ya se ha apuntado, lo individual no puede conocerse, ya que contiene en sí mismo lo infinito.

La crítica nominalista del empirismo especifica que estas clases de objetos (especie/género) son obras del entendimiento y, por eso, las supone como esencias nominales. Para contraargumentar este planteamiento, Leibniz adopta una postura realista, en la cual determina que hay sólo una *esencia real* (Dios), que integra las cosas y les otorga sus cualidades sensibles. Reconoce, por tanto, que a partir de esta única esencia la razón puede definir, tan sólo, posibilidades para el pensamiento; es decir, las definiciones, las cuales presentan una posibilidad de la infinidad de perspectivas que la esencia real posee.

Entonces, hay *definiciones reales*, que manifiestan tanto las cualidades de la cosa, como su posibilidad (causalidad); y *definiciones nominales*, aquellas que no expresan la posibilidad debido a que no refieren nada real en tanto su contenido se comprueba con la experiencia. Por ende, las definiciones nominales surgen de las cualidades sensibles que se les reconoce a las cosas; mientras que la definición real (causa) se obtendría a partir de la

[13] G. Leibniz, *op. cit.,* p. 259.

explicación de la constitución de la cosa, a saber, si se expresa aquello que hace posible a lo definido.

Por último, si bien no todo el conocimiento proviene de la experiencia, ya que éste procede de las generalidades, no de las particularidades (y de ahí la abstracción como el proceso por medio del cual las particularidades se reúnen en una noción general), entonces el realismo de Leibniz se manifiesta integrador: el conocimiento de la esencia proviene, por un lado de la definición real y, por otro, de la experimentación sobre los objetos. No obstante, puesto que la "arbitrariedad" está en la palabra, no en la idea (la idea está en Dios eternamente), resulta que el lenguaje es sólo una posibilidad imperfecta que depende del grado de conocimiento en que el hombre se halla con respecto a las cosas.[14]

La postura de Hockett: una visión lingüístico-antropológica

Desde una disciplina joven, como es la antropología, Hockett aporta elementos que explican, con las nuevas herramientas interpretativas, el problema del surgimiento del lenguaje y la cultura, y su distancia frente a la diversidad de "lenguajes", los cuales se exhiben, durante el siglo xx, como formas justificables dentro del ámbito comunicativo.

Así pues, Charles Hockett resulta imperativo en el planteamiento del problema y supone una hipótesis igualmente excluyente: "Lo cierto es que el hombre es actualmente la única especie que posee esa facultad, y que a ninguna otra especie viviente se le puede atribuir razonablemente haber tenido esa facultad antes y haberla perdido después".[15] Partiendo de esto, se asienta una diferencia terminológica en la cual el lenguaje es una facultad privativa de lo humano, y es diferente del comportamiento comunicativo, que no sólo es propio del hombre, sino de los animales en general.

En efecto, este autor determina, partiendo del método comparativo de la lingüística, transferido al campo del enfoque evolucionista, que el lenguaje es el resultado de un largo proceso de desarrollo evolutivo, en donde las condiciones geográficas, ambientales y orgánicas influyeron de manera tal que una especie (protohomínidos) se vio obligada a generarlo para poder sobrevivir. Luego, el lenguaje emerge de la *adaptación* frente a las condiciones adversas.

[14] Por lo tanto, dice Leibniz, todas nuestras definiciones que provienen empíricamente son provisionales, pues sirven de momento, en el estado en que se encuentra el conocimiento. El planteamiento de Leibniz supone la construcción de una gramática universal, bajo el supuesto de un estado universal del conocimiento.

[15] Ch. Hockett, "Capítulo LXIV. El puesto del hombre en la naturaleza", en *Curso de lingüística moderna* [trad. de Emma Gregores], Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 20.

Desde esta perspectiva, la comunicación se define como "todos aquellos (hechos) por medio de los cuales un organismo estimula a otro".[16] Ello entraña el uso de cualquier medio que permita esta estimulación y, en virtud de esto, la comunicación plantea la posibilidad de una relación indirecta entre los participantes. Asimismo, puede inferirse, a partir de lo anterior, que la transmisión de estímulos se dirige a la facultad sensible y sensoria motriz y que, por lo tanto, la comunicación no requiere la presencia de un lenguaje.

Para abonar esta distinción, Hockett refiere 15 propiedades del lenguaje (vía vocal-auditiva, transmisión irradiada y recepción dirigida, *fánding* rápido, intercambiabilidad, retroalimentación, especialización, semanticidad, arbitrariedad, carácter discreto, desplazamiento, dualidad, productividad, transmisión de tradiciones, prevaricación y reflexividad). De donde se sigue: si sólo el lenguaje humano cuenta con estas propiedades, las demás manifestaciones expresivas del hombre refieren comportamientos comunicativos, mas no lenguajes, puesto que la ausencia de ciertas cualidades presume la imposibilidad del conocimiento.

Por último, en relación con el conocimiento, las propiedades del lenguaje que específicamente se identifican con la posibilidad real de conocer son: *semanticidad*, cuando los elementos de un sistema de comunicación tienen denotaciones (lazos asociativos entre cosas y situaciones o signos y cosas); *arbitrariedad*, cualidad en la cual los símbolos refieren objetos no presentes; *desplazamiento*, en tiempo y espacio; *dualidad*, por excelencia la palabra, en tanto unidad con contenido que se articula a partir de unidades sin contenido.

Pero, por encima de estas propiedades, el lenguaje permite el conocimiento a causa de ser *reflexivo* y posibilitar la *transmisión cultural*. Acerca del primero, se alude a la cualidad de poder referirse hacía sí mismo, hacia sus contenidos y signos, y reflexionar en la interioridad del propio lenguaje. Sobre el segundo, se apela al carácter del lenguaje de poder transmitir conocimientos culturales; es decir, contenidos morales, estéticos, científicos, estableciendo, con ello, un proceso de enseñanza-aprendizaje.

A manera de conclusión

Resulta importante traer las reflexiones que W. von Humboldt sostiene en lo tocante al lenguaje y el conocimiento. Frente al panorama contemporáneo, en donde el lenguaje ha perdido su esencia como portador del conocimiento, este filósofo se pronuncia: "La lengua no es un simple medio de comunicación, sino la expresión del espíritu y la concepción del mundo de los sujetos

[16] *Ibidem*, p. 3.

hablantes: la vida en sociedad es el auxiliar necesario para su desarrollo, pero en modo alguno el objeto hacia el cual tiende".[17]

Si bien Humboldt es uno de los primeros pensadores en poner el acento en la utilización de la palabra y sus modificaciones sintáctico-gramaticales, en los fenómenos de "rección" (la manera en que unas palabras imponen a otras variaciones de caso, género y número); en realidad su discurso filosófico busca dar cuenta del papel del lenguaje en la constitución espiritual del hombre.

Así, el lenguaje (entendido como lengua, palabras) no es depositario de conocimientos, sino que es el conocimiento mismo, es la expresión del espíritu de un pueblo, que es fiel a su propia imagen. Por lo tanto, la palabra refleja el pensamiento, en donde la esencia del lenguaje es un acto de representación del pensamiento, no de un individuo o grupo de individuos, sino de un pueblo, una nación, un espíritu.

Con esta idea, se pretende recuperar la orientación esencial del lenguaje, de la palabra, resolviendo el sentido problemático que inicialmente se nos presentó… pues si la luz del conocimiento, de la ideas, se derrama sobre la palabra, como una parte "enteramente interior" e intelectual del lenguaje, "de ella depende el que la lengua sea capaz de dar expresión a todo cuanto las más eximias cabezas de las generaciones, en el curso del progreso incesante de la formación de ideas, busquen confiarle".[18]

---

[17] W. Humboldt, *Sobre la diversidad en la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, [trad. de Ana Agud], Barcelona, Anthropos, 1990, p. 35.

[18] W. Humboldt, *op. cit.,* p. 39.

III. ARTE Y RELIGIÓN

LA METAMORFOSIS DEL ARTE HACIA SU *TELOS* LÚDICO

María Cristina Ríos Espinosa*

RESUMEN: El presente ensayo muestra la problemática transformación del modo de ser de la obra de arte a lo largo de la historia, donde las obras pierden su vínculo a un relato mítico que aportaba significación. Surge la noción de la "distinción estética", en la cual el arte se emancipa de dichos relatos para convertirse en mero objeto de la exhibición. Para explicar tal tránsito, se analizan las posturas de distintos filósofos del arte, quienes ofrecen las razones de la metamorfosis; cada uno desde sus propios frentes. Este ensayo deja abierta la cuestión acerca de la posibilidad de una resignificación del arte y la de un nuevo modo de experiencia del arte a través de su *telos* lúdico, liberada de la apropiación del sujeto de la vivencia estética.

ABSTRACT: This paper shows the problematic transformation of the being of a work of art along history, where works lose their link to a mythical story that gave its meaning, where work of art losses her attachment towards the tradition that gave its original meaning, and the notion of "aesthetic distinction" appears for the first time in history, where art emancipates from mythical explanation, and transforms itself as an object for exhibition only. In order to explain such transit we analyze different philosophers of art who try to explain the reasons of such metamorphosis, in their own critical point of view. This paper leaves open the question about the possibility of resignification of art and the possibility of a new way of art experience through ludic *telos*, liberated from the appropriation of the self of aesthetic experience.

* Maestría en Arte y Decodificación Visual, Instituto Cultural Helénico, México.

Palabras clave
Juego, serio, valor de culto, valor de exhibición, distinción estética, experiencia estética.

Key words
Game, serious, exhibition value, aesthetic distinction, aesthetic experience.

Tránsito de la objetividad a la subjetividad estética

A lo largo de la historia, en la producción artística vemos una transformación del canon de *artisticidad*; es decir, un cambio en los valores estéticos vigentes que legitiman una obra como arte, una transfiguración del arte como mímesis, en favor de la creatividad. La facultad de crear es inexistente dentro del pensamiento griego. La producción humana no crea, dentro del pensamiento de Platón, pues el hacer del hombre no añade nada a la realidad, sino se limita a imitar. La labor del artesano es la de un imitador de las ideas, lo mismo la producción de un pintor o de un poeta quienes están tres veces alejados de la verdad por ser imitadores de imitadores.[1] El hacer humano provee copias pasivas o representaciones irreales o ficticias de la real.[2] En la imitación o copia de la realidad (mímesis), sólo puede haber representaciones irreales o fantasmas (*eídolon*). En la época medieval, se considera al artista un artesano; al arte, una habilidad técnica y a la creación, una actividad propia de Dios, único capaz de crear de la nada (creación ex nihilo). La calidad artística se mide por la mayor o menor cercanía de la obra con el canon dominante; las artes se clasifican en liberales, en donde entran la gramática, la retórica y la lógica (trivium), así como la aritmética, geometría, la astronomía y la música (quadrivium). Durante el Renacimiento, salen las disciplinas liberales de las artes, surge una vaga noción de creatividad, pero nace la imaginación como aportación personal del artista y como creación, con lo cual deja de ser tan prioritaria la idea de perfección basada en la ejecución técnica del artista. Esta modificación en los valores estéticos permite la

[1] *Vid.* Platón, *La República*, libro X, México, Porrúa, 1991. Platón considera al arte como una imitación que falsea la realidad y está alejada de la verdad; el valor del hacer del hombre se encuentra en su saber práctico, en la *episteme*, en el saber acerca de la funcionalidad de una cosa y no en la apariencia de algo.

[2] En la teoría platónica de las ideas, lo real son las ideas o esencias, y el mundo de las apariencias es copia de esas esencias que le prestan realidad a las existencias, le participan de su luz y de ellas dependen para existir.

inclusión de la pintura y la escultura dentro de las artes. La artisticidad será una cualidad a la que la pintura podrá acceder en la medida en que se aleje de lo artesanal y lo manual. Arte será una mezcla entre belleza e imaginación. Sin embargo, también durante el Renacimiento impera una tendencia objetivista del arte, al considerar la perspectiva como una metodología a la cual debe someterse la pintura para alcanzar su perfección técnica y no se ve una clara oposición entre arte y ciencia. La pintura, entre más científica, más legítima será y, entre menos artesanal y manual se vuelva, más artística. De manera paralela a esta concepción, impera, también, gracias a la imaginación, un concepto de creatividad ligado a la espiritualidad.

No es sino hasta el nacimiento del Romanticismo cuando ocurre una verdadera ruptura de este canon objetivista del arte y se transita hacia el subjetivismo estético; se rompe con la teoría racional y matemática en arte, prevalece la idea de vitalidad, espontaneidad, sentimiento, experiencia personal como irracional o psicológica. Se cree que la naturaleza es irreprimible y es preciso rebelarse contra cualquier regla o medida. Las ideas estandarizadas en cuanto a la forma, limitan la expresión personal. La esencia de la obra no estará en la forma, sino en el contenido, y éste siempre es espiritual. El Romanticismo se convierte en una ruptura contra la objetividad en el arte y su tránsito hacia el subjetivismo; este cambio estuvo acompañado de filósofos como Kant, que introducen la teoría del genio como el creador de bellezas libres y el juicio de gusto puro como manera de contemplar las bellezas producidas por la naturaleza y por el genio.

El genio es un hombre divinizado, facultado por la naturaleza para engendrar obras; posee talento para producir eso que carece de regla determinada *a priori*, es decir, debe ser original; pero, además, su obra debe ser ejemplar, convertirse en modelo, pues está dotado por la cualidad de una fuerza inexplicable. La genialidad es un producto de la naturaleza que guía al artista. El genio es el único capaz de ofrecernos posibilidades de experiencia estética, un superhombre con capacidades innatas para producir obras bellas como *bellezas libres*;[3] en otras palabras, tan perfectas que parecen el producto espontáneo de la naturaleza y donde él mismo, como sujeto creativo, sea inconsciente de su propia actividad: su creación no se guía por un canon establecido de aquello que su arte deba ser. El genio es una especie de terrateniente de la creación, que ofrece obras para nuestra contemplación

[3] Término empleado por Kant en *La crítica del juicio*, Porrúa, México, pp. 274-275. Allí, explica la diferencia entre una belleza libre y una belleza adherente. La primera se refiere a los productos de la naturaleza, una flor, por ejemplo; nuestro juicio acerca de la belleza de esa flor no está dirigido por una regla o concepto de lo que esa flor deba ser para juzgar su perfección. En cambio, una "belleza adherente" es aquel objeto que se juzga a partir de un concepto, regla o norma previa que me guíe el juicio estético; es el canon o convenciones de belleza que imperan en una sociedad.

y exige de nosotros convertirnos en “sujetos puros del conocimiento”[4] para poder penetrar en los misterios de la naturaleza por medio del conocimiento que esas bellezas libres nos posibilitan en una experiencia.

Me parece que, en la estética romántica, la misma noción de experiencia estética alude a un contemplador que ha logrado el olvido de sí, la suspensión del tiempo cronológico y de todos los fines, para ver en su pureza el mundo; es decir, aquel capaz de ver el objeto contemplado —sea éste natural o artificial, como sería una obra de arte— de modo desinteresado, donde las tendencias apropiativas del sujeto por su deseo de acercarse el objeto queden en suspenso, pues ellas impedirían el libre acceso a la esencia del objeto.

En mi interpretación de la estética romántica, veo con claridad el servicio a un ritual a partir del “subjetivismo estético”. Aun el mismo Kant, a pesar de otorgar un límite al excesivo relativismo y subjetivismo romántico, pone el arte al servicio del culto, tanto en su teoría del genio como en la del “sujeto trascendental”, y su juicio de gusto puro. Me parece que el ritual se expresa en tres momentos esenciales: *1*) el genio al servicio de la naturaleza como un gran mago cuya función consiste en mostrarnos sus misterios ocultos; *2*) el espectador, cuya vivencia estética resulta análoga a la de una experiencia mística, en donde la experiencia es la del conocimiento, cuando se alcanza la esencia de las cosas (los *noúmenos*), y *3*) la obra de arte como portadora de un mensaje. A este ritual y a este encargo dado al artista por la modernidad, al papel del artista como el único capaz de brindar obras de arte bellas para ser contempladas por un sujeto capaz de recogerse y de sumergirse en ellas, se rebelan los artistas modernos. Se rebelan incluso en contra de la misma noción de belleza.

La rebelión del arte moderno al encargo de la Modernidad[5]

En el pasado, la noción filosófica de estética vivió casi por completo dominada por la idea de belleza, sobre todo en el siglo XVIII —su gran época— cuando, aparte de los sublime, lo bello era la única cualidad estética que tenían en cuenta artistas y pensadores. A partir de la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX, la belleza desapareció casi

[4] Término empleado por Kant para referirse al sujeto trascendental; es el sujeto cognoscente, el “yo pienso” que acompaña todas mis percepciones. No se trata del sujeto del psicologismo o el egoísta que dice “esto es mío y no tuyo”, sino del sujeto de las facultades del pensamiento.

[5] Por Modernidad me refiero al periodo histórico comprendido del siglo XVI al XVII; por moderno, al periodo que comienza a partir del siglo XVIII —en particular en los filósofos y artistas del romanticismo— y culmina en la segunda mitad del siglo XIX.

por completo de la realidad artística, como si el atractivo fuese un tipo de estigma. El arte como belleza vino a sustituir a la magia, al rito y a lo sagrado como uno de sus subproductos; su eventual desaparición de las obras de arte buscó privilegiar otras cualidades estéticas en un afán por liberar la estética de una dominación, principalmente ideológica.

¿Cuál era el malestar en el arte a finales del siglo XIX? El *arte moderno* se presenta como una resistencia o rebelión al encargo que la Modernidad hace a los artistas. El *arte de la Modernidad* era aquel que tenía como tarea la de procurar a la sociedad la posibilidad de apropiarse cognoscitivamente de lo real,[6] pero en términos estéticos. Con este tipo de arte, se privilegiaba la capacidad de conocimiento como característica fundamental del hombre moderno; se planteaba el conocimiento no como una vinculación con lo Otro[7] en su relación lúdica, sino como una apropiación, una asociación donde el sujeto humano se apropia de lo Otro como su dominador, algo que el sujeto hacía suyo en términos de conocimiento y no era más que el adelanto físico-técnico de la naturaleza puesto al servicio de la producción, de la libertad desmesurada del hombre moderno. Se había entregado al arte esa tarea de producir apropiaciones estético-cognoscitivas de lo real. Esto hacían los artistas muy dócilmente: la tarea de crear *apropiación de mundo*.

En la segunda mitad del siglo XIX, aparece la necesidad de resistirse[8] y de rebelarse a la tarea que la Modernidad capitalista había dado al arte. Los artistas conectados con el movimiento social comienzan a sentir la necesidad de distanciarse de esta modernidad capitalista; rechazan el encargo que se les ha encomendado; sienten que el arte posee otras posibilidades estéticas y no exclusivamente la de hacer *apropiación estético-cognoscitiva*; así, comienzan a explorar eso Otro que podría ser el arte. Desde sus propias obras, desde las dimensiones de la tela, de salirse del encargo que pide representaciones de lo real, comienzan a diluir el objeto, a descomponer las figuras, a jugar con los colores, a alterar las relaciones de los objetos como sucede en el surrealismo. Exploran todas las posibilidades del encargo de la modernidad, donde el ser humano pueda reconocer a lo Otro como apropiable, como cognoscible, acompañado del sentimiento de tranquilidad que da el ser propietario de lo Otro. Una vez efectuada su exploración, el arte de vanguardia buscará romper la relación de apropiación y aportará, a

[6] Interpretación que hace Bolívar Echeverría de los artistas de la modernidad.

[7] Por lo Otro debe entenderse la naturaleza, los otros seres humanos y la misma práctica artística o técnica.

[8] *Vid.* la idea del tiempo de lo extraordinario como ruptura del tiempo cotidiano en *La definición de la cultura,* de Bolívar Echeverría, así como las nociones de lo simbólico del juego, arte y fiesta en Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós, 1999. Estos tres modos de la existencia humana son formas de la ruptura y de la resistencia, de la puesta en cuestión del sentido de lo real y de ahí su conexión con lo político.

cambio, resistencias al espectador. Su intención será oponerse a la idea de que el arte se aparta de la vida; defender la manera como se afirma dentro de la vida da lugar a los *ismos* de los primeros decenios del siglo xx, los cuales apuntan hacia eso Otro que se vislumbra como posibilidad del arte. Un representar que implique otras dimensiones está en juego, una nueva función para el arte y para los artistas. Una nueva dimensión del quehacer del artista que no está ahí para crear objetos preciosos, que se compran y venden en las galerías, sino para alterar la vida de los otros, para provocar una interpelación.

¿Cómo alteramos la vida de los otros? Ésa es la inquietud o malestar en la producción artística de finales del siglo xix y estalla en todas esas propuestas de vanguardia, concentradas en los dos primeros decenios del siglo xx, los cuales nos dejan la "tradición de la rebelión"; a partir de ésta, el arte contemporáneo ha vivido de repetir tal increíble movimiento de transformación estética. Cuando hablamos de nuevas propuestas, en realidad son repeticiones; la necesidad de transformación artística quedó trunca en la historia del arte y no hubo la posibilidad de una nueva relación técnica, como esperaba Walter Benjamin. Sin embargo, me parece que este hecho no debe detenernos en nuestra tarea del pensar el arte como el lugar de la utopía, en tanto posibilidad de la imaginación y, por consiguiente, ideal rector que ilumine el campo estético como puesta en cuestión del sentido de lo real, donde, según esperaba Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, el ser humano se visualice como liberación de este mundo, como negación.

Mi opinión es que, para comprender mejor esta metamorfosis del modo de ser del arte en el mundo moderno, se requiere una revisión de la historia del arte y de la estética y así se entenderá a cabalidad el significado de la muerte del arte, así como la polaridad entre el valor de culto de una obra y su valor exhibitivo. Los valores que continúan conviviendo en el arte moderno y el revalorizar el arte posmoderno como una posibilidad de entender la función del arte y las nuevas experiencias estéticas que suscitan, implican una nueva concepción, desligada de su valoración tradicional.

La transformación del valor de la obra de arte y sus posibilidades lúdicas

En la introducción al ensayo de Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* Bolívar Echeverría afirma que tal ensayo muestra la necesidad urgente de transformación de lo político por medio

de las formas artísticas. Por ello, consigue relacionar el arte de vanguardia con la revolución política,[9] pues en la utopía benjaminiana es tal vez el ámbito de la estética el lugar en donde se abre la posibilidad de liberar a la técnica de la manipulación, represión y deformación del capitalismo, el cual se ha adueñado de las formas para ponerlas a su servicio; de ahí que la crítica al cine moderno no sea a la forma técnica en cuanto tal, sino al uso que se le da por el sujeto capitalismo, en tanto se exhibe para manipular las conciencias en lugar de liberarlas y se orienta a la productividad del trabajo al convertirse en un arte de entretenimiento que degrada a los espectadores a una masa acrítica. Según la interpretación de Echeverría del ensayo de Benjamin, una de las maneras de liberación de esta nueva técnica será su finalidad lúdica; un *telos* así sólo es posible por medio de la acción de un sujeto democrático. Me parece que éste es aquel que toma conciencia de su realidad y de su alienación política, capaz de tomar el lugar del sujeto automático e irracional del capital. Benjamin advierte que, por medio de las nuevas técnicas, como el montaje en el cine o el trabajo de un actor frente a los aparatos de la cámara, el ser humano puede imponerse al sistema de aparatos y superarlo mediante su imaginación lúdica y creativa; es decir, conserva su humanidad a diferencia de cualquier otro trabajador frente a la máquina que maneja en una fábrica, a la que cede su humanidad, su capacidad, perdiendo así su sujetidad, ahora alienada al capital.[10]

De esta manera, la transformación del valor de la obra de arte a través de la técnica acarrea implicaciones en nuestras formas de percepción, en nuestra libertad e identidad; tiene, asimismo, implicaciones políticas. La historia del arte podría describirse como la historia de una disputa, de un *polemos* entre dos polaridades en la obra de arte; a saber: su valor ritual y su valor de exhibición. Benjamin nos cuenta cómo la producción artística comienza con imágenes al servicio de la magia, donde su relevancia radica en existir y no en ser vista. Lo importante en una imagen cultual es que sea vista por los espíritus; su valor ritual consiste en ser mantenida en lo oculto. No existía propiamente como las obras de arte que ahora nos son familiares; su función descansaba en su articulación con el mundo vital, con la religión, la magia y la tradición. Cuando los primeros hombres pintan un bisonte en una cueva, se considera que esa imagen es para los espíritus y se mantiene oculta a los ojos de los hombres; no está hecha para ser observada por sus contemporáneos, sino que posee una dependencia

[9] Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [trad. de Andrés E. Weikert e introd.de B. Echeverría], México, Ítaca, 2003, pp. 9-28. *Vid.* la magnifica interpretación de Echeverría a la utopía de Benjamin en torno de las posibilidades de la nueva técnica, que Adorno y Horkheimer desechan en su *Dialéctica del ilumininismo*.

[10] *Vid.* el tratamiento que Benjamin hace del cine, del desempeño artístico y del intérprete cinematográfico en *op. cit.*, pp. 66-71.

del rito y de la magia; esa obra se entiende dentro del ámbito de esa tradición. De igual modo, al hablar del valor cultual de una obra, Benjamin nos pone el ejemplo de las esculturas en una catedral gótica, las cuales aparecen inaccesibles a un espectador desde el nivel del suelo. No eran obras con un valor para la exhibición. Ésa es una transformación moderna de dichos objetos cuando se les extrae y separa del mundo que les da vida y significación para otorgarles una nueva; a ello se refiere Benjamin con una pérdida del aura de esas obras. Aura significa la autenticidad de una obra, su aquí y su ahora, la existencia única en el lugar en el que halla: "lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura".[11]

Para poder entender la metamorfosis o pérdida del valor cultual de una obra en favor de su valor exhibitivo, me parece que debemos interpretarlo desde el concepto de la "distinción estética", surgida a partir del Renacimiento, en donde las obras se realizan por encargo y la producción pierde su estar referido a la tradición. Por ejemplo, en la interpretación hegeliana de este fenómeno, se observa cómo lo que él llama las formas simbólica y clásica representan el "antes" y la forma romántica-cristiana, el "después". De acuerdo con Hegel, el arte ya no puede ser entre nosotros, a diferencia de lo que era entre los griegos, el "modo supremo en el que se representa y se aprende lo verdadero".[12] El "antes" indica la subordinación del arte a la religión, que ya no es posible en el "después": "El arte bello es, ante todo, verdaderamente arte y consuma su cometido supremo cuando se ha colocado en el círculo comunitario con la religión y la filosofía, y solamente es un modo y una manera de tomar conciencia y manifestar lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más amplias del Espíritu".[13]

El "después" se caracteriza justo porque el arte ya no es una manifestación de lo divino. Lo que había "antes" y deja de estar en el "después" es la "determinación del arte por la religión". El "después" sugiere la muerte del arte como muerte del mito o de lo divino, tesis que Gadamer refuta en distintas obras, una de ellas es *La actualidad de lo bello* y otra, *Estética y hermenéutica.* En la primera, deja abierta la posibilidad de un puente ontológico entre el arte del pasado y el arte moderno; en la segunda, se niega a creer en un fin del arte.

Hegel se percata de que ya no es posible el retorno a ese "antes", a la determinación del arte por la religión, "los bellos días, tanto del arte griego como de la época dorada de la Edad Media, han pasado";[14] en otras pala-

[11] W. Benjamin, *op. cit.*, p. 44.

[12] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones de estética*, Barcelona, Akal, 1989, pp. 168-169.

[13] *Ibidem*, p. 180.

[14] *Idem.*

bras, los tiempos en que el arte "actuaba como órgano del mito".[15] Gadamer interpretará esta pérdida del carácter mítico como "la gran evidencia de la tradición cristiano-humanística"; es decir, cuando se perdió el "mito común a todos".[16] A partir de entonces, se entra en el tiempo de la modernidad. No obstante, Gadamer no acepta este presagio hegeliano del fin del arte; para él, el arte debe mantener un vínculo de unión con el pasado.[17] El fin o la muerte del arte no existen;[18] Gadamer se resiste a renunciar al papel integrador del mito, reclama para el arte la definición clásica, unidad de apariencia y contenido.

El arte deja de tener una función religiosa o canónica, pues sufre un proceso de secularización; así, aparece lo que Gadamer llamará la "distinción estética". El valor exhibitivo de la obra de arte será el nuevo horizonte de la modernidad, donde se rompe la liga de significantes originarios y la obra se desliga de su marco de referencia vital.

La proliferación del arte por encargo con vistas decorativas, aunado al progreso técnico de reproducción posibilitó la transformación hacia el valor exhibitivo de las imágenes. Hegel mismo, en sus escritos sobre *Lecciones de estética,* define ya el carácter exhibitivo de la obra de arte: "La obra de arte no es para sí, sino para nosotros, para un público que contempla y disfruta de la obra de arte [...] toda obra de arte es un diálogo con cualquiera que se presente".[19] Respecto de esta separación de la producción artística del rito para valer como imagen para ser vista, Gadamer nos dirá:

> Lo que nosotros llamamos obras de arte y vivimos como estético, reposa, pues, sobre un rendimiento abstractivo. En cuanto que se abstrae de todo cuanto constituye la raíz de una obra como su contexto original vital, de toda función religiosa o profana en la que pueda haber estado y tenido su significado, la obra de arte se hace patente como "obra de arte pura". A este rendimiento quisiera llamarlo "distinción estética" [...] quiere designar la abstracción que sólo elige por referencia a la calidad estética como tal […] La obra auténtica es aquella hacia la que se orienta la esencia estética; lo que ésta abstrae son los momentos no estéticos que le son inherentes […] Estos momentos pueden ser muy significativos en cuanto a que incardinan la obra en su mundo y determinan así toda la plenitud de significado que le es originalmente propia.[20]

---

[15] *Ibidem*, p. 181.

[16] H-G Gadamer, "¿El fin del arte?", en *Estética y hermenéutica* [trad. de Antonio Gómez Ramos e introd. de Ángel Gabilondo], Madrid, Tecnos, 2001, p. 69.

[17] *Vid.* de H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello,* pp. 33-35.

[18] H-G Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 83.

[19] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 192.

[20] H-G Gadamer, Verdad y método I, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 125.

Entonces, Gadamer explica la diferencia del arte de todo aquello que va a ser considerado lo extra estético, donde se abstraen todas las condiciones de acceso de una obra y se disuelve todo contenido determinado por el culto, creando la ilusión de poder ver todo estéticamente a través de la conciencia estética que todo se lo apropia mediante la vivencia estética. Esto podría denominarse muy bien un proceso de extrañamiento o de enajenación, pues la "distinción estética" se otorga a sí misma una existencia propia exterior, una objetivación por la forma; posee sus propios espacios, a saber, el museo, el teatro permanente, la sala de conciertos, la galería de arte. Por ejemplo, en el museo antiguo de colección, se reflejaba la elección de un determinado gusto y contenían los trabajos de una misma escuela, a la cual se le valoraba como una cierta ejemplaridad. En contraste, el museo moderno exhibe una colección de colecciones y su perfección descansa en el hecho de ocultar la propia procedencia de éstas.

La crítica al proceso de abstractificación y extrañamiento, consecuencia de la formación hecha por la conciencia estética mediante la vivencia, consiste en aducir que el arte es indiferente del objeto, de si es real o no, indiferente respecto de si la escena es el escenario o la vida. El significado de idea del arte por el arte (*l´art pour l´art*), la posibilidad de un arte puro —el cual se ha escindido de toda referencia a su significación vital— se vuelve incierto y queda en suspenso su condición de ser.

El extrañamiento de las obras de arte de su ámbito ritual o cultual sigue su proceso histórico hasta poner en cuestión su evidencia como arte. El tema es tratado también por Vattimo en su libro *El fin de la modernidad*; en él, habla de la muerte del arte en el sentido de su pérdida de especificidad: "La muerte del arte es algo que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta [...] el arte ya no existe como fenómeno específico en el que el arte está suprimido y hegelianamente superado en una estetización general de la existencia".[21]

Vattimo dirá que la práctica de las artes —las vanguardias históricas del siglo XX— muestra el fenómeno general de la explosión de la estética fuera de los límites institucionales fijados por la tradición. Las prácticas de vanguardia rechazan la delimitación que la filosofía les imprime; se proponen como instrumentos de verdadera agitación social y política. La neovanguardia, como la nombra Vattimo, en un nivel menos totalizante, se mantiene con la marca de la explosión de la estética fuera de sus confines tradicionales, en la negación de los lugares habitualmente asignados a la experiencia estética: la sala de conciertos, el teatro, la galería de pintura, el museo, el libro. Las neovanguardias ya no tienden a que el arte quede

[21] Gianni Vattimo, "La muerte o crepúsculo del arte", en *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1996, p. 50.

suprimido en una futura sociedad revolucionaria; en cambio, se intenta la experiencia inmediata de un arte como hecho histórico integral. La consecuencia de tal fenómeno es, como ya decíamos, que la condición de la obra de arte se hace ambigua. Según Vatimo, uno de los criterios de valoración de la obra parece ser su capacidad para poner en discusión su propia condición: se hace problemática la misma existencia del arte. Otra consecuencia es que se borra la diferencia entre productor y receptor, fenómeno que Gadamer considera de un nihilismo hermenéutico inaceptable. Para Vattimo, la muerte del arte involucra dos cosas: "En un sentido fuerte y utópico, el fin del arte como hecho específico y separado del resto de la experiencia en una existencia rescatada y reintegrada; en un sentido débil o real, la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas".[22]

En el sentido fuerte, la obra queda desarticulada gracias al concepto de vivencia estética de la filosofía de la modernidad que, por medio de la conciencia estética, realiza una abstracción de todo el valor mundano, la cual articulaba un significado a la obra de arte; queda, por tanto, fragmentada como una mera unidad de la conciencia, pero desprovista de todo contenido, una mera forma. Dicho fenómeno trae aparejado otras problemáticas como el papel que juega el artista dentro de la comunidad, donde se considera como un redentor mundano que ha de salvar nuestra existencia,[23] pero, justo por llevar este papel, se aísla de su mundo, se ve obligado a crear su propia comunidad y queda como un incomprendido.

La coexistencia de estos dos fenómenos en el problema del arte hace que se pierda la evidencia de lo que éste es; en el museo, ya dejamos de hallar arte canónico y vemos cualquier objeto que se propone como tal. ¿Cómo llamar esto? ¿Un experimento, un gesto, una provocación? ¿Dónde está su valor, su esencia? Parece como si las obras de arte hubiesen sufrido una degradación ontológica; ¿qué se expone a la recepción? Para Heidegger, la obra era "exposición" de un mundo y "producción" de la tierra. Exposición era algo que se levantaba para mostrarse y lo que mostraba era un mundo histórico. En la obra de arte, más que en cualquier otro produc-

[22] *Ibidem*, p. 53.

[23] Recordemos cómo Nietzsche, en el *Nacimiento de la tragedia,* habla de un arte apolíneo que viene a transformar lo monstruoso de la verdad del mundo y la existencia en una forma bella y aceptable para la contemplación. De igual modo, podemos observar que el sátiro es aquel capaz de soportar la verdad del mundo como lo monstruoso, y logra transformar esta verdad en algo sublime y catártico para quienes participaban en la representación. También la contemplación estética en Schopenhauer lograba la transformación de contemplador en el "sujeto puro de conocimiento" o en "sujeto trascendental", el cual había hecho abstracción del tiempo y del espacio, incluso de su propia existencia, la cual quedaba redimida y reinstaurada en la totalidad.

to espiritual, se revelaba la verdad de una época —y la función estética de esas obras era la organización de un consenso que se reconoce en ellas— e intensificaba la circunstancia de la pertenencia de cada cual a su mundo histórico.

La obra de arte, entendida como puesta por obra de la verdad —en su aspecto de exposición de un mundo— en la interpretación fenomenológica de Heidegger y de Gadamer, era el lugar de exhibición e intensificación del hecho de pertenecer al grupo. Esa función *exhibitiva* de la obra con la que muestra un mundo, un consenso intersubjetivo de un grupo o una cultura, causa que el valor cultual de las obras cambie a lo largo de la historia. Tal es el caso de la sustitución de la representación de dioses por héroes nacionales, Hegel lo decía así:

> Goethe mismo ha conseguido con un espíritu mucho más profundo introducir el Oriente en nuestra poesía actual y adaptarlo a la visión de nuestros días [...] pero igualmente ha respetado plenamente nuestra conciencia actual y su propia individualidad [...] al artista le está permitido [...] extraer sus argumentos de regiones lejanas, tiempos pasados y pueblos extraños, y también conservar entera y completamente la figura histórica de la mitología, de las costumbres y de las instituciones [...] pero al mismo tiempo debe servirse de estas figuras sólo como marco para sus cuadros, mientras que, por lo contrario, debe ajustar lo interno a la más profunda conciencia esencial en su presente.[24]

Tal parece que el artista fuese el escritor de un relato que se sirve de los relatos del pasado para instaurar uno nuevo a manera de sustitución, como lo hace el *collage* o lo que hoy conocemos por *pastiche*. Pero el pastiche posmoderno no es más que la repetición de un pasado ya caduco, sin convicción, una parodia vacía, fragmentada de sus significantes y referencias vitales; parece como si hubiese una nostalgia y aflicción por un pasado que, de modo paradójico, en su intento desesperado de reapropiarse de un pasado perdido, choca contra la ley de la moda. De tal forma, es imposible recuperar la historicidad del arte por medio del *remake*, del *pastiche* o del *arte retro*.

Asimismo, observamos cómo las nuevas obras de arte exhiben el fenómeno de agotamiento o la pérdida de fe de un gran relato que determine el modo en que las cosas deben ser vistas.[25] El movimiento dadaísta de Berlín proclamó la muerte del arte como repudio al arte del pasado. El arte contemporáneo no hace un alegato en contra del arte del pasado; más bien,

[24] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pp. 200-201.

[25] *Vid.* Arthur C. Danto, *El arte después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia* [trad. de Elena Neerman], Barcelona, Paidós, 1999, pp. 25-39.

lo dispone para los fines que le quiera dar. El espíritu contemporáneo se basa en el principio de que no existe algún criterio *a priori* acerca de cómo deba verse el arte. No hay un relato al que los museos deban ajustarse. Los artistas consideran que los museos están llenos de opciones artísticas vivas. El museo es un "campo" dispuesto a una reordenación constante. Aparece una forma de arte que los utiliza como un depósito de materiales para un *collage* que sugiera una tesis. El artista tiene carta libre en un museo, el cual será el lugar para encontrar las actitudes y prácticas de un momento posthistórico del arte.

Por el lado de las obras expuestas en un museo, me gustaría utilizar dos ejemplos para exponer la diferencia entre una obra de valor cultual y otra de puro valor exhibitivo, esta última como obra fetiche en toda su radicalidad. Entre la pintura de *Los zapatos de la labriega,* de Van Gogh, como obra suprema del arte moderno o modernista, y *Los zapatos de polvo de diamante*, de Andy Warhol, como obra fetiche, posmoderna, encontramos lo siguiente: la primera nos ofrecía un mundo vital articulado al cual nos refería la obra, el útil de los zapatos; aludía a la tierra, al trabajo de la labriega, a la miseria agrícola.[26] Se diseñaba un mundo ausente mediante la tarea hermenéutica de un contemplador que efectúa dicha articulación, referenciada al mundo vital de procedencia de la obra. En cambio, en la segunda, no hay giro hermenéutico, no nos dice nada; la obra está fragmentada en su significación. No hay un sólo lugar para el espectador que se enfrenta a ella como cualquier objeto natural fortuito. Nos hallamos con una ordenación desarticulada de los objetos, separada de su mundo vital.[27]

Parece que el arte posmoderno ha sufrido una degradación; se ha perdido la evidencia del arte.[28] Ello hace que surja su problematización; algunos críticos nos dicen que el arte está en transición. ¿Cuál será el nuevo camino hacia su realización? ¿Podremos encontrar una nueva posibilidad si la reorientamos hacia su *telos* lúdico? Benjamin cree que sí, pero a partir de la nueva técnica, a saber, en la reproducción técnica, en donde, dicho sea de paso, lo bello no tiene sentido. Esta nueva técnica debe liberarse de su servicio a la industria cultural y compara dos tipos de técnicas en la producción artística del pasado con la nuestra: la primera, involucraba más al ser humano y la segunda, lo menos posible. Hay que buscar los orígenes de la misma en el momento en que el hombre se comienza a distanciar de

[26] *Vid*. Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Caminos del bosque* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2003, pp. 23-24.

[27] *Vid.* Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* [trad. de José Luis Pardo Torio], Barcelona, Paidós, 1991, pp. 23-29.

[28] Se ha perdido la evidencia del arte, entendiendo esta última como obras destinadas a la contemplación y al recogimiento, donde el espectador se considera un ser pasivo que debe sumergirse en la obra, en un olvido de sí mismo como en la estética romántica.

la naturaleza.[29] En Benjamin, la técnica introduce cambios sustanciales en nuestra manera de producir y mirar el arte; es el agente de una nueva experiencia. Los modos de ser de la técnica influyen en el de ser del hombre mismo, la experiencia de lo humano se relaciona de manera directa con el modo de usar las técnicas. Existen dos modos de ser de la técnica fundamentales: el de la conquista apropiativa y el de la interacción concertada con la naturaleza. Esta última debe promoverse en la sociedad, pues, por medio suyo, el hombre actúa lúdicamente con la naturaleza, en plena libertad con ella, pero sin entender libertad a la manera de la ilustración, como apropiación y dominio de la naturaleza. La Modernidad empobreció la noción misma de experiencia del hombre; una nueva técnica como el cine, por ejemplo, posibilita una nueva participación del espectador, en tanto logra establecerse una relación receptiva en la que no se mantiene fija la atención en una sola imagen, lo que impide que el espectador se sumerja en la obra y se olvide de sí, como sucedía en la vivencia estética del romanticismo. En el cine, el espectador se deja llevar a partir de la sucesión de imágenes, la cual es posible gracias a la técnica. Su percepción se transforma: el mundo deviene imagen. En el cine, estamos frente a una narración no cronológica, como en el teatro o la novela; la sucesión de imágenes es más veloz, por lo que el espectador debe rellenar muchos de los supuestos que permiten narrar una historia cinematográfica. El receptor no se recoge en la obra, como frente a una pintura aurática, sino que se dispersa en ella.[30] A juicio de Benjamin, se trata de una experiencia necesaria, pues mientras en la obra aurática el contemplador se sumerge en la obra, en un recogimiento casi místico, en la obra reproducible técnicamente es ella quien se sumerge en la masa.[31]

Si regresamos a la pregunta planteada párrafos arriba acerca de la pérdida de evidencia del arte y la posibilidad de su revaloración desde un *telos* lúdico, Gadamer intenta dar una respuesta desde el modo de ser de la obra de arte como juego, en un frente distinto del de Benjamin, aunque me parece que ambos coinciden en su crítica a la noción de vivencia estética desde un subjetivismo estético apropiador del ser de la obra de arte, donde el receptor queda subsumido en la obra. En mi opinión, coinciden en la participación activa del receptor que no se limita a una participación pasiva, sino que su acción lúdica sirve a la totalidad de la obra de arte. Esta idea abre posibilidades al arte posmoderno como producción artística y original.

[29] *Vid.* W. Benjamin, *op.cit.*, pp. 55-56.

[30] W. Benjamin, *op. cit.*, p. 92.

[31] Para Benjamin, el término "masa" no es la cualidad indiferenciada de Max Weber, sino una masa en camino de revolución, consciente de sí, que está buscando la emancipación de los procesos de socialización que genera el capital. Es el proletariado con conciencia de clase, a la manera de Lukács. *Vid. idem*.

La experiencia del arte y su resignificación desde un *telos* lúdico

El juego es uno de los modos de ser de la obra de arte; pero, además, se considera un constitutivo de la existencia del hombre como comer, dormir, o morir, es un "fenómeno existenciario del hombre", un modo de ser entre otros, según afirma Eugen Fink.[32] Me parece que la correspondencia entre arte y juego obedece a su concepto de autonomía, en el sentido de cómo los fines de su actividad no le son exteriores; que así como el juego se da a sí mismo sus propias reglas, de la misma forma las reglas del arte no son externas a él; por ello, es una actividad libre y autónoma en el sentido de no tener una finalidad utilitarista e interesada. Antes de la aparición de la "distinción estética" en la historia del arte, las producciones de imágenes poseían una función religiosa o educativa; su valor estaba ligado al culto y a la tradición, como las pinturas de las cuevas que servían para enseñar a los niños de las tribus a cazar. La finalidad de esas producciones no se daba por la misma actividad: servían al culto o al trabajo. En cambio, el arte y el juego son actividades humanas cuyos fines resultan inmanentes a la actividad misma y no están proyectadas hacia otro fin exterior a ellas. Justo por la razón de encerrar en sí mismas sus propios fines, se hace posible que el "jugador/espectador" permanezca en su presente, que salga del tiempo aunque sea sólo mientras "juega/contempla". El juego regala presente, pues rompe la continuidad de lo serio del trabajo, de la vida del cambio continuo, de su trajín, interrumpe la fina malla de intenciones finales de que está hecho el curso de nuestra vida.[33] Otra posible interpretación de la correspondencia del juego y el arte es el fenómeno de la representación, del cual hablaré más adelante.

La vida dirigida a fines u objetivos es la "vida seria": ganarse el pan, obtener reconocimiento y posición social, desarrollar las propias habilidades en el trabajo, criar y educar a los hijos. Todo ello determina la vida seria de los seres humanos, el mundo real en el que vivimos cada día. En cambio, cuando jugamos, nuestras acciones no están dirigidas por ninguno de los objetivos a que normalmente tiende nuestro hacer. Las acciones lúdicas no se insertan en el mundo real: se juega cuando se actúa como si fuera de verdad. En este "como si", el juego parece estar afectado por un peculiar carácter de irrealidad. La oposición "serio/lúdico" parece apuntar a la oposición "real/irreal". Esto puede verse con claridad esto en los juegos que

[32] *Vid*. Eugen Fink, *Oasis de la felicidad* [trad. de Cecilia Frost], México, Centro de Estudios Filosóficos-Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.

[33] *Vid.* José Francisco Zúñiga, *El diálogo como juego*, Madrid, Universidad de Granada, 1997.

parafrasean lo real. Veamos el ejemplo del niño o de los actores en el teatro. El mundo irreal del juego como si fuera un espejo refleja lo que acontece en el mundo de lo serio; al jugar, los niños imitan el mundo de los adultos y en los "juegos de representación", en el teatro, donde los "jugadores/actores" desempeñan un papel, es decir, actúan como si fueran realmente el personaje que están representando. Sabemos, sin embargo, que son actores, personas "reales" y que sólo en el mundo "irreal" de la escena se reflejan los rasgos fundamentales del mundo real en que vivimos y nos ayuda a comprenderlo. Cuando interpretamos el juego de esta forma, podemos recurrir al fenómeno del reflejo, ya que reproduce lo que ocurre en el mundo real. Esta interpretación contiene ciertos riesgos, puesto que la imagen reflejada, la del espejo, procede siempre de una imagen original. La imagen reflejada es imitación (mímesis) del original; por lo tanto, a mi juicio, podría caerse en el equívoco de considerar a la copia con menos ser que el original, es decir, una imagen que sufre una degradación ontológica.[34]

La jerarquía ontológica establecida entre original (más ser) y copia (menos ser) afecta también al juego en un sentido negativo y, por tanto, a las producciones artísticas como imágenes representativas y exhibitivas, porque, si el juego/arte es una copia imitativa (mímesis), entonces tiene menos ser que lo copiado o imitado. La irrealidad del juego es respecto de la realidad. La copia es respecto de la imagen original. Me parece que la oposición "serio/lúdico" en el arte no caracteriza su esencia por implicar la degradación ontológica antes apuntada y que creo mantiene su fundamento en la ontología platónica. Para Johan Huizinga, la oposición "serio/lúdico" no es válida como tampoco lo es para Gadamer o para Fink. La oposición no es ni fija ni unívoca debido a que el juego puede ser de lo más serio, los niños, los jugadores deportivos y los de ajedrez juegan con la más absoluta seriedad. Éste es un rasgo positivo del juego; otro es que, en el campo del juego, existe un orden propio y absoluto; y, por último, una tercera característica positiva es su carácter de liberación.

Con el fin de criticar la oposición "serio/lúdico" y revalorar ontológicamente el fenómeno "juego/arte", me gustaría apostar a la interpretación que considera al arte como "representación". ¿Qué quiere decir este carácter representativo del arte? Gadamer hace una interpretación valiosa del fenómeno, al señalarnos: "Toda representación es por su posibilidad representación para alguien. La referencia a esta posibilidad es lo peculiar del carácter lúdico del arte. En el espacio cerrado del mundo del juego, se

[34] *Vid.* la interpretación de Platón acerca del arte de la pintura y de la poesía, en el libro x de la *República*, donde denuncia al artista como el productor de quimeras, que se encuentra tres veces alejado de la verdad, por ser un productor de apariencias. Platón inaugura la "interpretación metafísica del arte".

retira un tabique".[35] Si bien Gadamer hace una analogía como correspondencia entre el juego y el arte, establece una diferencia, a mi criterio, muy importante: si bien en el juego se representa, no se hace "para alguien", sino que es para los participantes como jugadores;[36] en ese sentido, su mundo está cerrado. En cambio, en la representación del arte, se hace para alguien. En el juego cultual del rito y de la magia, como juego sagrado, la representación no se hace para espectadores, sino para los dioses.[37] Aunque, a diferencia del juego infantil donde los niños juegan para ellos solos, se representan para sí los jugadores y no hay una referencia a los espectadores; en el juego cultual se apunta a algo más allá de sí mismo, a lo divino, a la instauración de un orden sagrado, o es para los espíritus, como dice Benjamin. Para Gadamer, aun en el acto cultual de las procesiones, por ejemplo, se representa para la comunidad igual que en el teatro, lo cual constituye una totalidad de sentido para los espectadores.

La interpretación de Gadamer va todavía más allá cuando sostiene que, a pesar del intento de hacer música privadamente como una pretensión de combate y rebeldía hacia la institucionalización social de la vida artística, buscando un sentido más auténtico de hacer arte, aun así actuamos como si estuviésemos haciéndolo ante un público, pues se busca hacerlo de la mejor forma, de la manera correcta, que se oiga bien: "La representación del arte implica esencialmente que se realice para alguien, aunque de hecho no haya nadie que lo oiga o que lo vea".[38]

Gadamer efectúa una revaloración ontológica del juego del arte como algo real y que significa por sí mismo, donde, me parece, invierte la interpretación del "juego/arte" como lo irreal o la apariencia en oposición a lo real y serio de la vida cotidiana. ¿Por qué sostengo que hace una inversión de tal interpretación? Porque considera la representación del juego cultual o del juego teatral, por ejemplo, como algo que se presenta o acontece, que simboliza por sí mismo y no hay que buscar su significatividad más allá de su escenificación en otra esencia ontológicamente más elevada. Así, este filósofo libera al juego y al arte de toda una connotación irreal como opuesta a lo real, donde su esencia queda degradada, igual que hizo Platón

---

[35] H-G Gadamer, *Verdad y método I*, p. 152.

[36] *Vid.* el caso de los orígenes de la tragedia griega donde no había espectadores y sólo estaban los actores y el coro exclusivamente, sin testigos. Nietzsche hace una excelente investigación al respecto en el *Nacimiento de la tragedia.*

[37] De igual modo, la investigación de Johan Huizinga en su obra *Homo ludens* nos ayuda en esta interpretación; su tesis central es que la vida cultual tiene un carácter lúdico. Afirma que, en el culto, la comunidad primitiva realiza sus prácticas sagradas, que le sirven para asegurar la salud del mundo, sus consagraciones, sus sacrificios y sus misterios, en un puro juego. Es decir, el juego cultual reinstaura un orden, renueva al mundo en un sentido.

[38] H-G Gadamer, *Verdad y método I*, p. 154.

con la pintura y la poesía; pero, al mismo tiempo, los libera de toda su interpretación subjetiva. El sujeto que juega pierde su identidad, deja de comportarse como individuo para entrar en el cumplimiento mismo del juego. Algo así sucede en la experiencia del arte, ya que la obra de arte no es ningún objeto frente al que se encuentre un sujeto que lo es para sí mismo. Por el contrario, la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que experimenta. El "sujeto" de la obra, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta, sino la obra de arte misma.

La idea sería que el juego no debe ser pensado como una fantasía subjetiva, sino como la participación en un proceso en el que algo acontece, en el que la realidad se manifiesta. Sólo si tenemos presente esta experiencia antisubjetivista del juego y la aplicamos al arte, haremos justicia a su verdadera esencia, puesto que el juego permite, ante todo, que salga a la luz, que se manifieste, "la referencia de la obra de arte al ser".[39] El juego es un proceso "representativo-presentativo", en el sentido de que algo en realidad se manifiesta.[40]

De igual forma, en la representación de la obra de arte, el mundo real es trasformado, pero no en una irrealidad, sino en lo permanentemente verdadero, en una verdad superior. En la representación escénica, emerge lo que es. La transformación que acontece en el arte no es hacia lo irreal, sino hacia lo que en verdad es. Cuando un niño se disfraza, por ejemplo, no quiere que se le vea como alguien disfrazado, sino exige que se reconozca que él es a quien imita. Tal es el sentido de reconocimiento que Gadamer detecta en la mímesis artística, porque sólo él deja al descubierto el sentido de la representación: "Lo que realmente se experimenta en una obra de arte, aquello hacia lo que uno se polariza en ella, es [...] en qué medida es verdadera, esto es, hasta que punto uno conoce y reconoce en ella algo".[41]

Conclusiones

El puente entre lo antiguo y lo moderno es posible desde la ontología del arte de Gadamer; en otras palabras, desde su interpretación del arte como

[39] H-G Gadamer, *op. cit*, p. 148.

[40] Pensemos en lo que acontece en el juego cultual, donde se asiste a una verdadera manifestación de lo divino que ocurre en tanto se lleva a cabo el culto, es decir, en tanto se juegan los ritos en un espacio sagrado que comparten los oficiantes y los asistentes. Desde la perspectiva del no participante —no creyente—, los ritos sagrados no tienen sentido en el mundo real, cotidiano, en el mundo regido por los objetivos y metas por vivir. Sin embargo, para el que participa (el creyente), lo que acontece en el juego cultual es, en cierto sentido, más real que lo que sucede en el mundo cotidiano, tiene más ser, más dignidad ontológica que el mundo real.

[41] *Ibidem*, p. 158.

juego se hace posible un rescate de su muerte, en tanto sus formas no representativas como son las producciones modernas y posmodernas —el *ready made*, el *kitsch*, la instalación, el arte conceptual o el performance— podrían ser revaloradas desde la "identidad hermenéutica" de los cojugadores —el artista, el espectador y la obra misma—. Tal parecería que se abre la posibilidad de una recuperación del valor del arte por medio de su analogía como juego, pero también desde la utopía de Benjamin de ver a la nueva técnica la posibilidad de una transformación de la idea de experiencia estética, quien dejará de ser un mero contemplador pasivo para convertirse en actor de su propia experiencia y donde lo humano se impone a los aparatos. Benjamin ve las posibilidades del arte no representativo que emplea la nueva técnica como una forma de liberación de lo humano, no por su recuperación aurática, sino al revés, liberando las nuevas formas técnicas del arte de su estar al servicio del capital, como nuevo ente metafísico o nueva aura de los tiempos modernos, hacia una nueva experiencia de lo humano liberado de un dominio principalmente ideológico.

Me parece que ambos coinciden en su crítica a la noción de vivencia estética desde el subjetivismo estético apropiador del ser de la obra de arte, desde el romanticismo e idealismo estético, donde el receptor queda subsumido en la obra. Coinciden, en mi opinión, en la participación activa del receptor que no se limita a ser pasiva, sino que su acción lúdica sirve a la completitud de la obra de arte. Esta idea abre posibilidades al arte posmoderno como producción artística original y posibilita un nuevo modo de experiencia de lo humano, no el del recogimiento, sino una participación activa donde la obra y su articulación es completada por el espectador.

Andamios. Revista de Investigación Social

Volumen 7, número 13, mayo-agosto, 2010
ISSN:1870-0063



Dossier del N° 13: Crisis financiera, crisis estructural.

Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por tres números
Nacional $ 210.00
Internacional
Europa-USA 22.50 US Dlls.
América Latina 22.50 US Dlls.
Asia 22.50 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151, Cubículo E-102,
Col. San Lorenzo Tezonco, Del. Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 14402
Dirección electrónica: revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: www.uacm.edu.mx/sitios/andamios/index.

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras verano 2010

93

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO ITAM

Intersticios
FILOSOFÍA · ARTE · RELIGIÓN

Próximo número (34, ene-jun 2011):
Aproximaciones al cuerpo desde la filosofía y el psicoanálisis

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: Aproximaciones al cuerpo desde la filosofía y el psicoanálisis.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 20 de diciembre de 2010.
13. Noventa días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.